الوجیز فی اصول الفقہ

اردو

مؤلف

سید عبدالکریم زیدان

مترجم

هيئة العلماء

مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون:042-7224228-7355743

مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب .... الوجیز فی اصول فقہ اردو

مؤلف .... سید عبدالکریم زیدان

ناشر: مکتبہ رحمانیہ

مطبع: .... لعل ستار پرنٹرز لاہور

مدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت' طباعت' تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔
بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو از راہ کرم مطلع فرمادیں۔ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لیے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔ (ادارہ)

فہرست

شرط

مانع

صحت اور بطلان

حاکم

محکوم فیہ

محکوم فیہ کی شرائط

محکوم فیہ نسبت کے اعتبار سے

محکوم علیہ

اہلیت اور اس کے عوارض

اہلیت

عوارض اہلیت

عوارض سماویہ

(۶) اکراہ

ادلۃ الاحکام

القرآن

السنۃ

اجماع

قیاس

الاستحسان

مصلحت مرسلہ

سدذرائع

عرف

قول صحابی

ہم سے ماقبل کی شریعتیں

استصحاب

احکام مستنبط کرنے کے طریقے اور اس کے قواعد

لغوی اصولی قواعد

لفظ کا کسی معنی کے لیے وضع ہونا

مطلق اور مقید

امر

نہی

عام

مشترک

لفظ اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے

لفظ کی معنی پر دلالت

شریعت اسلامیہ کے مقاصد

ادلہ میں تعارض اوران میں ترجیح ونسخ

نسخ

تعارض اور ترجیح

مقدمہ کتاب از مصنف

۱- شرعی احکام کا استنباط شریعت کے معتبر مصادر سے خواہش نفس اور جیسے کیسے ہی نہیں ہوتا، بلکہ ضروری ہے کہ مختلف طریقے متعین ہوں، جن پر مجتہد چلے اور متعین قواعد ہوں جن سے وہ رہنمائی حاصل کرے اور ایسے ضوابط ہوں کہ جن کے مقتضا کا لزوم وہ اختیار کرے۔ اسی صورت میں اس کا اجتہاد قابل قبول ہوگا اور صحیح احکام تک اس کا پہنچنا آسان اور ممکن ہوگا۔

۲- وہ علم جس میں احکام کے مصادر، ان کے دلائل، استدلال کے مراتب اور استدلال کی شرائط سے بحث کی جائے اور استنباط کے طریقوں کو وضع کر کے معین قواعد کا استخراج کیا جائے کہ جن قواعد کی پابندی کرتے ہوئے، مجتہد تفصیلی دلائل سے احکام معلوم کرے، اس علم کا نام اصول فقہ ہے۔ علامہ ابن خلدون کے بقول اس وجہ سے یہ علم علوم شریعت میں سے سب سے عظیم، مرتبے میں سب سے بلند اور فائدے کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتبر ہے۔ (مقدمہ ابن خلدون ص ۴۵۲)

۳- یہاں بیان کردہ وضاحت سے علم اصول فقہ کی حقیقت زیادہ نہیں، لیکن علمائے اصول اس علم کی اصطلاحی تعریف بھی ذکر کرتے ہیں، جو کہ لقب اور اسم کے اعتبار سے علوم شریعت میں سے ایک مخصوص علم کا نام ہے۔ اور بطور تمہید اس تعریف کے لئے اس کے معنی کو بیان کرتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکب اضافی ہے، جو کہ کلمہ ''اصول'' جو کہ مضاف ہے اور کلمہ ''الفقہ'' جو کہ مضاف الیہ ہے سے مرکب ہے۔

سچ بات یہ ہے کہ یہ طریقہ مبتدی طالب علم کے لئے تو مفید ہے کہ اس طریقے سے اسے علمائے اصول کی اصطلاحات سے متعارف کرایا جائے کہ جب وہ ان کی کتب دیکھے تو اسے نامانوسیت کا احساس نہ ہو۔اسی وجہ سے ہم نے اس بات کو ترجیح دی کہ ہم ان کے نقش قدم پر چلیں۔ چنانچہ مرکب اضافی ہونے کی حیثیت سے اصول فقہ کی تعریف ذکر کریں گے، پھر علم خاص کا لقب ہونے کی حیثیت سے کہ جسے ہم پڑھنے جا رہے ہیں، تعریف ذکر کریں گے۔

۴-اصول فقہ کی تعریف مرکب اضافی کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے تعریف کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے دونوں جزاء کی تعریف کی جائے: اصول اور فقہ۔

اصول:

اصل کی جمع ہے اور اصل لغت میں کہتے ہیں کہ جس پر کسی دوسری چیز کی بنیاد ہو چاہے یہ بنیاد اور اساس حسی ہو یا عقلی۔علماء کے عرف میں لفظ اصل کے چند معانی ہیں۔[1]

۱- دلیل: کہا جاتا ہے: **اصل هذه المسالة الاجماع**۔اس مسئلے کی دلیل اجماع ہے۔اس معنی کی صورت میں اصول الفقہ کا معنی ہوگا: دلائل فقہ کیونکہ فقہ کی بنیاد عقلی اعتبار سے دلائل پر ہے۔

۲- راجح: کہا جاتا ہے: **الاصل فی الکلام الحقیقة** کلام میں راجح بات یہی ہے کہ اسے حقیقت پر محمول کیا جائے نہ کہ مجاز پر اسی سے ہے: **الکتاب اصل بالنسبة الی القیاس** یعنی قیاس کی نسبت کتاب اللہ کو ترجیح ہوگی۔

۳- قاعدہ، قانون: کہا جاتا ہے: **إباحة الميتة للمضطر علی خلاف الاصل**۔ مجبور شخص کے لئے مردار کو حلال قرار دینا عمومی قانون کے خلاف ہے۔ **الاصل ان الفاعل مرفوع** کہ عموماً قاعدہ یہی ہے کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے یا یہ کہ فاعل کا مرفوع ہونا

---

[1] نهاية السول شرح منهاج الأصول للإسنوي ص ۷، لطائف الإشارت ص ۸

علم نحو کے قوانین میں سے ہے۔

۴- استصحاب: کہا جاتا ہے: الاصل براۃ الذمۃ، انسان کا ذمہ داری سے بری ہونا اصل ہے کہ انسان اپنی ابتدائی حالت میں ذمہ داری سے بری ہے، پھر اس پر کوئی ذمہ داری بعد میں عائد ہو سکتی ہے۔

فقہ:

لغت میں فقہ کہتے ہیں: کسی چیز کو جاننا اور سمجھنا۔ لیکن قرآن کریم میں اس کے استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا معنی مطلق علم نہیں، بلکہ علمی گہرائی، باریک بینی اور متکلم کے مقصد کو سمجھنا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿ قَالُوْا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْراً مِّمَّا تَقُوْلُ ﴾(ھود:۹۱)

﴿ فَمَا لِهٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثاً ﴾(النساء:۷۸)

علماء کی اصطلاح میں فقہ کہتے ہیں: احکام شرعیہ عملیہ کا ایسا علم جو تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔ (منہاج الاصول ص۲۲' الاحکام فی اصول الاحکام للآمدي۔ ج'ا ص ۷، ارشاد الفحول للشوکانی ص۳' لطائف الاشارات ص ۸)

یا وہ احکام خود فقہ ہیں۔

احکام:

حکم کی جمع ہے، حکم کہتے ہیں کسی دوسرے پر کسی امر کو ثابت کرنا، خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ جیسے ہم کہتے ہیں: الشمس مشرقة او غير مشرقة سورج روشن ہے یا نہیں۔ الماء ساخن او غير ساخن پانی گرم ہے یا نہیں۔

یہاں احکام سے مراد وہ احکام ہیں، جن کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ ہے۔ جیسے: واجب' مستحب' حرام' مکروہ' مباح' صحیح' غلط یا باطل۔ (لطائف الاشارات ص ۸' مباحث الحکم للأستاذ محمد سلام مدکور ص ۵)

احکام میں شرعی کی قید لگائی تاکہ اس بات کی رہنمائی ہو کہ ان احکام کی نسبت

شریعت کی طرف ہے۔ یعنی یا تو سرے سے ہی شریعت سے ماخوذ ہیں یا بالواسطہ شریعت سے ماخوذ ہیں۔ چنانچہ اس میں عقلی احکام داخل نہ ہونگے۔ جیسے یہ جاننا کہ ان الکل اکبر من الجزء کہ کل جزا سے بڑا ہوتا ہے، ان الواحد نصف الاثنین ایک دو کا آدھا ہے۔ ان العالم حادث کائنات حادث ہے۔ اور نہ ہی وہ احکام داخل ہونگے جو حسی طور پر معلوم ہوں۔ جیسے اس بات کا علم کہ آگ جلانے والی ہے اور نہ ہی وہ احکام داخل ہونگے کہ جو تجربے سے معلوم ہوں۔ جیسے اس بات کا علم کہ زہر قاتل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ احکام کہ جو وضع سے ثابت ہوں۔ جیسے اس بات کا علم کہ کان اور اس کے مشابہ دیگر افعال مبتدا کو رفع اور خبر کو نصب دیتے ہیں۔

احکام شرعیہ میں عملیہ کی شرط یہی ہے کہ ان کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ ہو۔ جیسے نماز، خرید، فروخت اور جرائم۔ غرضیکہ عبادات اور معاملات اس میں داخل ہونگے۔ البتہ عقیدے سے متعلق احکام کا تعلق نہ ہوگا۔ یعنی اعتقادی احکام، جیسے اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لانا اور نہ ہی اخلاقی احکام جیسے سچ کا واجب ہونا اور جھوٹ کا حرام ہونا۔ ان سے علم فقہ میں بحث نہیں کی جاتی، ان سے علم توحید یا علم کلام میں بحث کی جاتی ہے، اگر وہ احکام اعتقادی ہوں، یا علم اخلاق یا علم تصوف میں بحث کی جاتی ہے۔ اگر ان کا تعلق اخلاقیات سے ہو۔

ان احکام شرعیہ میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ نظر و فکر اور استدلال کے ذریعے تفصیلی دلائل سے حاصل کئے گئے ہوں۔

اس شرط پر یہ احکام مرتب ہوتے ہیں کہ احکام سے متعلق اللہ پاک کا علم، رسول کا علم اور مقلدین کا علم اصطلاحی اعتبار سے یہ فقہ نہیں اور نہ ہی اس علم کے رکھنے والے کو فقیہ کہا جائے گا۔ چنانچہ اللہ کا علم اس کی ذات کے لئے لازم ہے، وہ حکم کو بھی جانتا ہے اور دلیل کو بھی اور رسول کا علم وحی سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ دلائل سے اور مقلد کا علم تقلید کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، نہ کہ نظر و فکر اور استدلال کے ذریعے۔

تفصیلی دلائل سے مراد وہ جزئی دلائل ہیں جن میں سے ہر ایک کا تعلق کسی خاص مسئلے سے ہو۔ اور وہ دلیل اس مسئلے کا معین حکم بتاتی ہو۔ جیسے:

۱- اللہ پاک کا ارشاد ہے:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء:۲۳)

یہ تفصیلی دلیل ہے، یعنی جزئی دلیل ہے، جس کا تعلق خاص مسئلہ کے ساتھ ہے اور وہ ہے ماؤں سے نکاح کرنا۔ یہ دلیل ایک خاص حکم پر دلالت کر رہی ہے، یعنی ماؤں سے نکاح کا حرام ہونا۔

۲- اللہ پاک کا ارشاد ہے:

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (الاسراء:۳۲)

دلیل جزئی ہے، جس کا تعلق معین مسئلے سے ہے۔ اور یہ خاص حکم پر دلالت کر رہی ہے اور وہ ہے زنا کا حرام ہونا۔

۳- اللہ پاک کا ارشاد گرامی ہے:

﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾ (الانفال:۶۰)

یہ جزئی دلیل ہے، جس کا تعلق خاص مسئلے سے ہے اور وہ ہے جماعت المسلمین کی طرف سے قوت کی تیاری اور یہ ایک خاص حکم پر دلالت کر رہی ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے، مسلمانوں کی طرف سے تیاری کرنا واجب ہے۔

۴- آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: العمد قود یہ دلیل جزئی ہے، جس کا تعلق خاص مسئلے کے ساتھ ہے اور وہ قتل عمد ہے اور خاص حکم پر دلالت کر رہی ہے کہ اس کی وجہ سے قصاص پایا جائے گا۔

۵- الاجماع علی ان میراث الجدة السدس یہ دلیل جزئی ہے۔ جس کا تعلق خاص مسئلے یعنی دادی کی میراث کے ساتھ ہے اور اس کا حکم بتلا رہی ہے کہ دادی کو سدس یعنی چھٹا حصہ دینا واجب ہے۔

گویا تفصیلی دلائل وہ دلائل ہیں، جو ہر مسئلے کے حکم میں ہماری رہنمائی کریں۔ اس حیثیت سے یہ فقیہ کیلئے موضوع بحث ہیں، تاکہ وہ ان احکام کو جان سکے جو ان دلائل سے معلوم ہوتے ہیں اور اس سلسلے میں استنباط اور استدلال کے طریقوں اور قوانین سے مدد حاصل کرے، جنہیں علم اصول فقہ میں مقرر کیا گیا ہے۔ باقی اصولی ان دلائل سے بحث نہیں کرتا، وہ تو اجمالی یعنی کلی دلائل سے بحث کرتا ہے، تاکہ کلی احکام کی معرفت حاصل کرے اور ایسے قواعد وضع کرے کہ فقیہ ان قواعد کو جزئی دلیل کے مطابق کر کے حکم شرعی معلوم کر سکے۔

۵-اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف:

اصول فقہ کی تعریف مخصوص علم کا نام ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ یہ قواعد اور اجمالی دلائل کا علم ہے کہ جن کے ذریعے فقہی استنباط تک رسائی ممکن ہو سکے۔ اس علم کا اطلاق ان قواعد اور اجمالی دلائل پر بھی ہوتا ہے۔ (فتح الغفار بشرح المنار لابن نجیم ص ۷ ارشاد الفحول ص ۳ تسهیل الوصول إلى علم الأصول ص ۷)

قواعد:

ایسے کلی قضیے کہ جن کا علم ان جزئیات پر منطبق ہو، جو ان کے تحت ہیں کہ جن کے ذریعے ہم ان جزئیات کا حکم معلوم کر سکیں۔ جیسے:

یہ ایک قاعدہ ہے "الامر يفيد الوجوب الااذا صرفته قرينة عن ذلك"

یہ ایسا قاعدہ ہے کہ اس کا حکم ان تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، جو اس قاعدے کے تحت آتی ہیں۔ جیسے اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة:۱)

اور

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (النور:۵۶)

امر کے تمام صیغے اس قاعدے کے تحت داخل ہونگے اور اس کے ذریعے اس چیز

کا وجوب معلوم ہوگا کہ جس کا تعلق امر کے صیغے کے ساتھ ہے۔ جیسے عقد کو پورا کرنے کا واجب ہونا' نماز کا واجب ہونا' زکوٰۃ ادا کرنے کا واجب ہونا اور اطاعت رسول ﷺ کا واجب ہونا۔

اسی طرح کا ایک اور قاعدہ ہے "النهی یفید التحریم' الاذا وجدت قرینة تصرفه عن التحریم" یہ قاعدہ صرف ایسی نصوص پر منطبق ہوتا ہے جو ناہیہ ہوں اور اس انطباق کی رو سے ان چیزوں کی حرمت حاصل ہوتی ہے، جن کا تعلق صیغہ نہی کے ساتھ ہو۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی ﴾(بنی اسرائیل:۳۲)

اور

﴿یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾

(النساء:۲۹)

تو معلوم ہوا کہ زنا حرام ہے اور باطل طریقے سے لوگوں کا مال کھانا بھی حرام ہے۔

ان قواعد کے ذریعے مجتہد کی رسائی فقہی استنباط تک ہوتی ہے۔ یعنی وہ احکام شرعیہ عملیہ کا استنباط تفصیلی دلائل سے کرتا ہے۔ مثلاً جب مجتہد نماز کا حکم معلوم کرنا چاہے تو وہ اس ارشاد باری کو پڑھے گا۔ اقیموا الصلاۃ اور کہے گا کہ اقیموا صیغہ امر مجرد ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الامر للوجوب الاالقرنیة صارفة جو کہ اس پر منطبق ہوتا ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ نماز ادا کرنا واجب ہے۔

باقی اجمالی دلائل، تو وہ احکام شرعیہ کے مصادر و مراجع ہیں۔ جیسے کتاب اللہ' سنت' اجماع اور قیاس' ان کے جاننے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے حجت ہونے اور استدلال میں ان کے مقام اور مرتبے کا علم ہو، اسی طرح اس رہنمائی کے احوال کے مختلف ہونے کے وقت نص کی وجوہ دلالت کا علم ہو، اجماع اور اس کی شرائط کا علم ہو،

قیاس اور علت قیاس کی بابت معرفت حاصل ہو اور اس علت قیاس کو پہچاننے کے طریقے بھی معلوم ہوں، اسی طرح کی دیگر ابحاث جن کا تعلق قیاس اور دیگر اجمالی دلائل سے ہے۔

اصولی:

چنانچہ اصولی وہ شخص ہے، جو ان اجمالی دلائل سے بحث کرے، اس حیثیت سے کہ یہ دلائل احکام شرعیہ میں سے جزئی دلائل تک پہنچنے میں کارآمد ہیں۔

فقیہ:

فقیہ جزئی دلائل سے بحث کرتا ہے تاکہ ان سے احکام جزئیہ کا استنباط کرے۔ اس سلسلے میں ان اصولی قواعد سے مدد لیتا ہے اور اجمالی دلائل اور ان کی مباحث کا احاطہ بھی کرتا ہے۔

۶- اصول فقہ کی تعلیم سے غرض وغایت اور اس کی ضرورت:

ہماری گزشتہ کلام سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اصول فقہ کی غرض و غایت احکام شرعیہ عملیہ تک رسائی ہے، ایسے قواعد اور طریقے وضع کر کے جو ان تک پہنچانے والے ہوں، ایسے طریقے پر کہ مجتہد اس کے ذریعے غلطی اور لغزش سے بچ جائے۔

فقہ اور اصول فقہ اس بات میں متفق ہیں کہ ان دونوں کی غرض احکام شرعیہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اصول فقہ رسائی اور استنباط کے طریقوں کی وضاحت کرتی ہے، جبکہ فقہ احکام کو ان اصول اور طریقوں کے ذریعے مستنبط کرنے کا نام ہے، جنہیں علم اصول فقہ وضع کرے اور ان قواعد کی تطبیق کا نام ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب ہم اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا لہٰذا اس علم کی ضرورت نہ رہی، کیونکہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد قیامت تک باقی ہے، لیکن شرائط کے ساتھ' اور جن حضرات نے اجتہاد کے دروازے کے بند ہونے کا فتویٰ دیا، انہوں نے اس بات کو دیکھتے ہوئے یہ بات کہی تھی کہ جاہل لوگوں نے اللہ کی

شریعت پر جسارت کرنی شروع کردی تھی اور خواہشات نفسانیہ کے بل بوتے پر احکامات کی قانون سازی شروع کردی اور ایسے لوگوں نے اجتہاد کا دعویٰ کردیا جو صرف اس کے نام سے آشنا تھے۔

جو شخص مرتبہ اجتہاد کو نہیں پہنچا، اس کے لئے بھی اس علم کو جاننا ضروری ہے اور اس کے قواعد کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے، تاکہ وہ ائمہ کے اقوال کے ماخذ اور ان کے مذہب کی اساس کو پہچان سکے اور ائمہ کے طرز عمل کی روشنی میں احکام کی تخریج کرسکے کہ جس طرز عمل کی پیروی انہوں نے احکام کے استنباط میں کی۔

جس طرح احکام شرعیہ سے اعتناء رکھنے والا اس علم سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اسی طرح وہ لوگ بھی اس کے حاجت مند ہیں جو قوانین وضعیہ سے اعتناء رکھتے ہیں۔ جیسے وکلاء' قضاۃ اور مدرسین۔ کیونکہ علم اصول فقہ جن قواعد اور اصول کو وضع کرتا ہے، جیسے قیاس اور اصول قیاس' نصوص کی وضاحت کے لیے اصولی قواعد' الفاظ اور عبارت کی اپنے معانی پر دلالت کے طریقے' اس دلالت کے وجوہ، دلائل کے درمیان ترجیح دینے کے قواعد' اس طرح کے اور معاملات کہ وضعی قوانین سے جن کا تعلق ہو اس کے لئے ان اشیاء کے احکام کا جاننا بھی ضروری ہے، جو کہ ان احکامات تک رسائی حاصل کرنا چاہتا ہو، جو اس میں شامل ہیں۔ اسی وجہ سے عراق' شام' مصر اور دیگر ممالک کی قانونی درسگاہیں جدید وقدیم زمانے سے اپنے طلبہ کو یہ علم دے رہی ہیں۔

۷۔علم اصول فقہ کا وجود:

جب سے علم فقہ کا وجود ہے، تب سے علم اصول فقہ کا وجود ہے۔ جب تک ایک فقہ کا وجود رہے گا اس کے اصول وضوابط اور قواعد کا وجود بھی اس وقت تک رہے گا۔ اور یہی علم اصول فقہ کی حقیقت ہے۔ لیکن فقہ تدوین کے اعتبار سے علم اصول فقہ پر مقدم ہے۔ اگرچہ وجود کے اعتبار سے اس کے مقارن ہے۔ بایں معنی کہ فقہ کی تدوین، اس کے مسائل کی تہذیب' قواعد کی بنیاد اور ابواب کی نظم بندی اصول فقہ کے قواعد کی تدوین سے

قبل ہوئی، اوران کے باہمی فرق سے پہلے ہوئی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا وجود اس کی تدوین کے وقت ہی عمل میں رہا۔ اور یہ کہ یہ علم اس سے قبل موجود نہ تھا، یا یہ کہ فقہاء استنباط احکام میں معین قواعد اور ثابت شدہ مناہج پر چلا کرتے تھے۔

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس علم کے قواعد اور مناہج مجتہدین کے نفوس میں مستقر تھے۔ وہ اگر چہ اس بات کی تصریح نہ کرتے تھے، لیکن انہیں قواعد کی روشنی میں چلتے تھے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ فقیہ صحابی ہیں، جب انہوں نے فرمایا کہ وہ حاملہ عورت، جس کا خاوند فوت ہو چکا ہو اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہو گی، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق:۴)

اور استدلال یوں کیا کہ سورۃ طلاق جس میں یہ آیت مبارکہ ہے، وہ سورۂ بقرہ کے بعد نازل ہوئی کہ جس میں یہ آیت ہے کہ

﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا﴾ (البقرة:۲۳۴)

توانہوں نے اس استدلال کے ذریعے علم اصول فقہ کے ایک قاعدے کی طرف اشارہ فرمایا اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ بعد والی نص سابقہ نص کو منسوخ قرار دیتی ہے، اگر چہ اس بات کی تصریح نہیں فرمائی۔ (شرح التوضیح للتنقیح ج ا ص ۳۹)

جس طرح یہ عادت ہے کہ شیء کا وجود پہلے ہوتا ہے، پھر اس کی تدوین عمل میں آتی ہے تو وہ اس کے وجود کی خبر دے رہی ہوتی ہے نہ کہ اسے وجود بخشنے والی۔ جس طرح علم نحو اور علم منطق میں ہے کہ عرب ہمیشہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتے رہے اور اس قاعدے پر اور اس طرح کے دیگر قاعدوں پر عمل پیرا رہے۔ جبکہ ابھی علم نحو کی تدوین نہ ہوئی تھی اور عقلاء علم منطق کی تدوین اور وضع قواعد سے قبل ہی بدیہیات سے استدلال اور مناقشہ کرتے رہے۔

تو معلوم ہوا کہ اصول فقہ فقہ کے وجود ہی سے اس کے ساتھ وابستہ ہے۔ بلکہ اس کا وجود فقہ کے وجود سے بھی قبل ہے، کیونکہ اصول فقہ استنباط کے قوانین اور آراء کے لئے میزان ہے، لیکن اس کے باوجود اس کی تدوین کی ضرورت پہلے پیش نہ آئی۔ چنانچہ حضور ﷺ کے زمانے میں اس علم کے قواعد سے کلام کی ضرورت ہی نہ تھی، چہ جائیکہ اس کی تدوین کی ضرورت پیش آتی، کیونکہ آپ ﷺ احکام کے بیان اور فتاویٰ کے مرجع تھے، سو فقہ اور اجتہاد کا کوئی داعیہ وہاں موجود نہ تھا، چنانچہ نہ کسی اجتہاد کی ضرورت تھی، نہ استنباط کے طریقوں اور نہ ہی قواعد کی۔

۸۔ حضور ﷺ کی وفات کے بعد کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ ان کا مقابلہ اجتہاد اور کتاب وسنت سے احکام کے استنباط کے ذریعے ضروری تھا۔ مگر فقہاء صحابہ نے اجتہاد کے قواعد اور استدلال واستنباط کے طریقوں سے کلام کرنے کی ضرورت محسوس نہ فرمائی، کیونکہ وہ حضرات عربی زبان سے، اس کے مختلف اسالیب اور الفاظ وعبارات کی اپنے معانی پر دلالت کے وجوہ سے واقف تھے، نیز وہ قانون سازی کے اسرار ورموز اور حکمتوں سے آشنا تھے اور قرآن وحدیث کے اسباب نزول وورود کا بھی انہیں علم تھا۔

اور ان کا استنباط کا طریقہ یہ تھا کہ جب ان کے سامنے کوئی مسئلہ پیش آتا تو اس حکم کو کتاب اللہ میں تلاش کرتے' اگر اس میں حکم نہ ملتا، تو حدیث رسول کی طرف رجوع فرماتے' اگر حدیث میں بھی نہ ملتا تو وہ مقاصد شریعت اور نصوص کے اشارات کی روشنی میں اجتہاد کرتے۔ اجتہاد کرنے میں انہیں کوئی دقت پیش نہ آتی تھی اور نہ ہی انہیں قواعد فقہ کی تدوین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس سلسلے میں ان کی رہنمائی ان کے اس فقہی ذوق سے ہو جاتی تھی، جو انھوں نے حضور ﷺ کی طویل صحبت سے حاصل کیا تھا۔ نیز ان کی ممتاز صفات جیسے ذہن کی تیزی' نفس کی پاکیزگی اور ادراک کی عمدگی، ان کی اس سلسلے میں معاون تھیں۔

اور یونہی صحابہ کا زمانہ ختم ہو گیا جبکہ اس علم کے قواعد کو مدون نہ کیا گیا اور یونہی

تابعین نے بھی کیا، وہ استنباط میں صحابہ کے نقش قدم پر گامزن رہے اور انہوں نے دلائل سے احکام کے استخراج کے سلسلے میں قواعد و اصول وضع کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ کیونکہ ان کا زمانہ زمانہ نبوت کے قریب بھی تھا اور انہوں نے علم اور تفقہ صحابہ سے حاصل کیا تھا۔

۹۔ لیکن جب تابعین کا دور ختم ہوا تو اسلامی حکومت کی حدود کافی وسیع ہو چکی تھیں اور بہت سے مسائل پیش آنے لگے تھے اور عربوں اور عجموں کا اس طور پر اختلاط ہونے لگا کہ عربی زبان اپنی اصلیت کھو بیٹھی اور اجتہاد اور مجتہدین کی کثرت ہوگئی اور ان کے طریقہ استنباط بھی متعدد ہو گئے، بحث و مباحثے کا میدان وسیع ہو گیا اور احتمالات کی دنیا بھی وسیع ہوتی چلی گئی۔ اس سب کی روشنی میں فقہاء نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اجتہاد کے لئے اصول وضوابط کو وضع کیا جائے کہ اختلاف کی صورت میں فقہاء ان کی پابندی کریں اور یہ قواعد فقہ اور درست رائے کے لئے ترازو کا کام دیں۔

یہ قواعد عربی زبان کے مختلف اسالیب' ان کے مبادی' شریعت کے مقاصد اور اسرار و رموز، رعایت و مصالح اور صحابہ کے منہج استدلال سے ماخوذ تھے۔ ان قواعد اور مباحث کے مجموعے کا نام علم اصول فقہ رکھا گیا۔

۱۰۔ اب اس علم کی تدوین کا آغاز، فقہاء کے کلام اور ان کے احکامات کے بیان کرنے اور ان بکھرے ہوئے قواعد کی روشنی میں ہوا۔ چنانچہ فقیہ حکم کو ذکر کرتا پھر اس کی دلیل کو اور پھر طریقہ استدلال کو۔ اس طرح فقہاء کے درمیان اختلاف کو اصولی قواعد سے تقویت پہنچی کہ فقیہ اپنے نقطہ نظر اور مسلک اور اپنے ماخذ کے بیان کی تقویت کے لئے ان قواعد سے مدد لیتا۔

۱۱۔ کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ میں سب سے پہلے تصنیفی کام کرنے والے امام ابو یوسف ہیں جو کہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں، لیکن ان کی کتابوں میں سے کوئی چیز ہم تک نہ پہنچ سکی۔

جبکہ علماء کے ہاں جو مشہور بات ہے وہ یہ کہ اس علم کی سب سے پہلے تدوین کرنے والے اور اسے مستقل شکل میں تصنیف کرنے والے امام المحدثین محمد بن ادریس الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ (المتوفی ۲۰۴ھ) ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اصول میں اپنا مشہور رسالہ تالیف فرمایا، جس میں قرآن اور اس کے احکام کا بیان' سنت سے قرآن کی تفسیر' اجماع' قیاس' ناسخ' منسوخ' امر ونہی' خبر واحد سے دلیل پکڑنے اور دیگر اصولی ابحاث کو ذکر کیا۔

اس رسالے میں آپ کا انداز تحقیق اور گہرائی پر مبنی ہے، جبکہ آپ اپنے قول کو دلیل سے مزین کرتے ہیں اور مخالف کی آراء کا علمی انداز میں مناقشہ فرماتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے بعد امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک کتاب اطاعت رسول ﷺ میں، ایک ناسخ ومنسوخ میں اور ایک علل میں تصنیف فرمائی۔ پھر علماء پے در پے لکھنے لگے اور اس علم کی مباحث کو منظم کرنے اور انہیں وسعت بخشنے لگے۔

۱۲-اصول فقہ کی مباحث کے سلسلے میں علماء کے مسالک:

اصول فقہ کی مباحث کے سلسلے میں علماء ایک مسلک پر نہیں چلے۔ کچھ تو اس راہ پر چلے ہیں کہ اصول فقہ کے قواعد وضع کئے جائیں اور انہیں دلائل سے مضبوط کیا جائے، اس بات کو دیکھے بغیر کہ وہ قواعد ائمہ مجتہدین سے منقول فقہی فروع کے موافق ہیں یا مخالف اور یہ ایک نظری بحث تھی۔ مقصد یہ ہے کہ اس علم کے قواعد کو اسی طرح وضع کیا جائے، جس طرح دلیل ان پر دلالت کرے اور انہیں استدلال کے لئے میزان قرار دیا جائے اور انہیں مجتہدین کے اجتہاد پر حاکم بنایا جائے نہ کہ ان کے مذہب کے فرعی مسائل کا خادم۔ یہ مسلک متکلمین کے مسلک کے نام سے مشہور ہے یا متکلمین کے طریقے کے نام سے۔

معتزلہ، شوافع اور مالکیہ نے اس کی پیروی کی، جیسا کہ علمائے جعفریہ نے اصول فقہ کی ابتدائی تدوین میں اس کو مشعل راہ بنایا۔ اگرچہ بعد میں انہوں نے اس طریقہ کو ایک

اور طریقے کے ساتھ ملا دیا اور وہ طریقہ تھا کہ مذہب کے ضروری مسائل کی روشنی میں اصولی قوانین کی وضع کی جائے۔ (محاضرات فی اصول الفقہ للاستاذ محمد ابوزہرہ ص ۲۲)

اس طریقے کی امتیازی خصوصیات یہ تھیں کہ عقلی استدلال کی طرف میلان' مذاہب کے ساتھ عدم تعصب' فقہی فروعات کو کم ذکر کرنا، گرچہ انہیں ذکر کیا گیا بھی تو محض بطور مثال۔

۱۳- علماء کی ایک جماعت نے دوسرا مسلک اختیار کیا، انہوں نے ائمہ سے منقول فقہی فروعات کے مقتضیٰ کے مطابق اصولی قواعد وضع کئے۔ بایں معنی کہ ان علماء نے ان قواعد کو وضع کیا کہ جن کے بارے ان کا قیاس تھا کہ ان کے ائمہ نے اپنے اجتہاد و استنباط احکام میں انہی قواعد کو سامنے رکھا۔ دراصل انہوں نے ان فقہی فروع کی روشنی میں وضع کیا جو ان سے منقول ہیں۔ اس مسلک کی پیروی میں علمائے احناف اس قدر مشہور ہوئے کہ اس طریقے کا نام ہی طریقہ احناف پڑ گیا۔

یہ طریقہ عملی حیثیت سے ممتاز ہے۔ یہ ائمہ مذہب سے منقول فقہی فروعات اور ایسے قوانین و قواعد اور اصولی ضوابط کی تطبیق کی عملی مشق ہے کہ جن کا لحاظ ان ائمہ نے اپنے استنباط میں کیا ہے۔ اس اعتبار سے یہ طریقہ ایسے قوانین کو وضع کرتا ہے، جو مذہب کی فروعات کے تحت ہوں اور اجتہاد میں اس مذہب کے ائمہ کے مسلک کا دفاع کریں۔ جیسا کہ یہ طریقہ فروعات کے زیادہ مناسب اور فقہ کو اس کی زیادہ ضرورت ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں۔ (مقدمہ ابن خلدون ص ۴۵۵)

۱۴- بحث کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے، جو دونوں طریقوں کا جامع ہے اور دونوں مسلکوں کا امتزاج ہے۔ اس میں صرف ایسے اصولی قواعد کو وضع کیا جاتا ہے، جن کی بنیاد دلیل پر ہو، تاکہ یہ استنباط کے لئے میزان' ہر رائے اور اجتہاد کے لئے معیار ہوں۔ جبکہ ان میں ان فقہی فروعات کی طرف بھی التفات ہو جو ائمہ مجتہدین سے منقول ہیں اور ان اصول کا بیان بھی ہو، جن پر یہ فروعات قائم ہیں، ان قواعد کو ان فروعات پر منطبق بھی کیا

گیا ہو اور انہیں ان قواعد کے تحت ذکر کیا گیا ہو۔ مختلف مذاہب کے علماء نے اس طریقے کی پیروی کی ہے۔ جیسے شوافع، مالکیہ، حنابلہ، جعفریہ اور حنفیہ۔

۱۵- متکلمین کے طریقے پر لکھی گئی کتابیں یہ ہیں:

کتاب البرہان للامام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ جوینی شافعی متوفی ۴۱۳ھ

المستصفی لابی حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی المتوفی ۵۰۵ھ

المعتمد لابی الحسین محمد بن علی البصری المعتزلی المتوفی ۴۱۳ھ

علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ الشافعی المتوفی ۶۰۶ھ نے ان تینوں کتب کی تلخیص کی ہے۔

جیسا کہ امام سیف الدین آمدی شافعی المتوفی ۶۳۱ھ نے اپنی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام میں ان کی تلخیص اور اضافہ فرمایا ہے۔

احناف کے طریقے پر جو کتابیں لکھی گئی ان میں سے اہم یہ ہیں:

الاصول لابی بکر احمد بن علی المعروف بالجصاص المتوفی ۳۷۰ھ

الاصول لابی زید عبداللہ بن عمر الدبوسی المتوفی ۴۳۰ھ

الاصول لفخر الاسلام علی بن محمد البزدوی المتوفی ۴۸۲ھ

اور اس کی شرح کشف الاسرار لعبدالعزیز بن احمد البخاری المتوفی ۷۳۰ھ ہے۔

جمع بین الطریقین پر لکھی گئی کتب میں سے کچھ یہ ہیں:

بدیع النظام اس میں علامہ بزدوی کی کتاب اور الاحکام کو اکٹھا کیا گیا ہے۔ اس کے مصنف امام مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی الحنفی المتوفی ۶۴۹ھ ہیں۔

التنقیح اور اس کی شرح التوضیح جو کہ دونوں صدر الشریعہ عبداللہ بن مسعود الحنفی المتوفی ۷۴۷ھ کی ہیں۔

اور شرح التوضیح شیخ سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی الشافعی المتوفی ۷۹۲ھ

کی ہے۔

جمع الجوامع تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی الشافعی المتوفی ۷۷۱ھ کی ہے۔التحریر ابن ہمام الحنفی المتوفی ۸۶۱ھ کی ہے۔

اوراس کی شرح التقریر والتحبیر مصنف کے شاگرد محمد بن محمد امیر الحاج الحلبی المتوفی ۸۷۹ھ نے کی۔

مسلم الثبوت کے مصنف محب اللہ ابن عبدالشکور المتوفی ۱۱۱۹ھ ہیں۔

اوراس کی شرح علامہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری نے تالیف کی، اس کے علاوہ دیگراور بہت سی کتب ہیں۔

علمائے جعفریہ کے ہاں جوکتب اہم ہیں ان میں سے:

الذریعة الی اصول الشریعة ہے، جوکہ السید الشریف المرتضی المتوفی ۴۳۶ھ کی تصنیف ہے۔

اور کتاب "عدة الاصول" ہے جوکہ الشیخ ابوجعفر محمد بن حسین بن علی الطوسی المتوفی ۴۶۰ھ کی ہے۔(فوائد الأصول ص ۵)

اوران کے متاخرین علماء کی تصنیفات میں سے ایک کتاب القوانین ہے جوکہ ابو الحسن الجیلانی کی ہے۔جو اپنی اس تصنیف سے ۱۲۰۵ھ میں فارغ ہوئے اور جدید کتب میں سے ایک کتاب ''العناوین'' ہے، جس کے مصنف الشیخ محمد مہدی الخالصی الکاظمی ہیں، آپ اس کی تالیف سے ۱۳۴۱ھ میں فارغ ہوئے۔

۱۶-طریقہ بحث درکتاب:

علم اصول فقہ کے موضوعات یہ ہیں۔

حکم شرعی، اس کی دلیل، استنباط کے طریقے، مجتہد، اجتہاد کی اہلیت کی شرائط کے اعتبار سے۔

انہیں موضوعات پر ہم اپنی اس کتاب کی مباحث کوتقسیم کریں گے۔

پہلا باب: حکم کی مباحث میں۔

دوسرا باب: احکام کے دلائل کی بحث میں۔

تیسرا باب: احکام کے استنباط کے طریقہ اور قواعد اور ان کے ساتھ ملحق قواعد ترجیح اور ناسخ اور منسوخ۔

چوتھا باب: اجتہاد اور اس کی شرائط، مجتہد، تقلید اور اس کی تعریف۔

پہلا باب

مباحث حکم

حکم اور اس کی اقسام

حکم کی تعریف اور اس کی اصلی اقسام:

۱۷- علم فقہ اور اصول فقہ کی غرض و غایت حکم شرعی کو جاننا ہے۔لیکن علم اصول فقہ اس کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ قواعد اور مناہج کیا ہیں کہ جن کے ذریعے اس تک رسائی ہوسکتی ہے۔جبکہ علم فقہ اس حیثیت سے اسے لیتا ہے کہ یہ عملاً استنباط کا کام دیتا ہے،علم اصول فقہ کے قواعد کو تطبیق دے کر۔

علماء اصول کے ہاں حکم اللہ پاک کا وہ خطاب ہے،جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہوتا ہے۔خواہ مطالبہ ہو یا اختیار ہو یا وضع ہو۔

(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج اص ۵۴ ارشاد الفحول ص ۵)

خطاب اللہ سے مراد اللہ پاک کا بلا واسطہ کلام ہے۔یعنی قرآن کریم یا بالواسطہ یعنی سنت یا اجماع اور تمام وہ شرعی دلائل جنہیں شارع حکم کی معرفت کی غرض سے مقرر کرے۔

سنۃ:

وہ احکام ہیں جو آپ ﷺ سے بطور قانون سازی صادر ہوں اس کا تعلق اللہ پاک کے کلام سے ہے،کیونکہ سنت کلام خداوندی کی وضاحت کرتی ہے اور سنت بھی اللہ پاک کی وحی ہی ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿ وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ﴾(النجم:۳)

اجماع کے لئے کتاب وسنت سے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔اس اعتبار سے اس کا تعلق بھی اللہ پاک کے کلام سے ہوگا۔

اسی طرح دیگر تمام شرعی دلائل، یہ سب اللہ پاک کے کلام کی وضاحت ہیں اور حکم شرعی کا مظہر ہیں نہ کہ اسے ثابت کرنے والے۔

اقتضاء سے مراد مطالبہ ہے۔ چاہے فعل کا مطالبہ ہو یا ترک فعل کا اور چاہے یہ مطالبہ بطور الزام ہو یا بطور ترجیح۔

تخییر سے مراد کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار عطا کرنا ہے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر اور جبکہ مکلّف کے لئے دونوں مباح ہوں۔

وضع سے مراد ایک چیز کو دوسری کے لئے سبب یا شرط یا مانع بنانا ہے۔

پس ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود ﴾(المائدۃ:۱)

ایک حکم شرعی ہے کیونکہ یہ اللہ پاک کا خطاب ہے جس کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ ہے اور وہ معاملات کو پورے کرنے کا مطالبہ ہے۔

اسی طرح اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾(الاسراء:۳۲)

بھی ایک شرعی حکم ہے اس لیے کہ یہ شارع کی جانب سے ایک خطاب ہے جس میں ایک فعل کو نہ کرنے کا حکم ہے اور وہ زنا ہے۔

اور اللہ پاک کا ارشاد گرامی:

﴿واذا حللتم فاصطادوا﴾(المائدۃ:۲)

بھی ایک حکم شرعی ہے۔ کیونکہ یہ شارع کی طرف سے خطاب ہے اس بات کا کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار کرنے کی اجازت ہے۔

اور اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض﴾ (الجمعۃ:۱۵)

بھی ایک شرعی حکم ہے۔ کیونکہ یہ شارع کی طرف سے خطاب ہے کہ نماز جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد زمین میں پھیل جانے کی اجازت ہے۔

اور اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾

(آل عمران:۹۷)

ایک حکم شرعی ہے۔ کیونکہ یہ اللہ پاک کا خطاب ہے جو کہ مکلفین پر حج کو لازم کرتا ہے۔

اور اللہ پاک کا ارشاد:

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا﴾

(المائدۃ:۳۸)

ایک حکم شرعی ہے کیونکہ یہ شارع کی طرف سے اس بات کا خطاب ہے کہ چوری، چوری کرنے والے مرد یا عورت کے ہاتھ کٹنے کا سبب ہے۔

اور اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ اقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾(الاسراء:۷۸)

ایک حکم شرعی ہے۔ کیونکہ یہ خطاب شارع ہے کہ سورج کا وسط آسمان میں پہنچ کر ذرا مغرب کی طرف مائل ہونا نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے۔

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی کہ تین آدمی مرفوع القلم ہیں۔ سونے والا جب تک بیدار نہ ہو، بچہ جب تک بالغ نہ ہو اور مجنوں جب تک ٹھیک نہ ہو یہ شارع کی طرف سے ایک خطاب ہے جو نیند، بچپن اور دیوانگی کو ایسے امور قرار دیتا ہے جو مکلّف بننے سے مانع ہیں۔

۱۸- علمائے اصول کے نزدیک جو حکم کی تعریف ہے اس سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں۔

۱- اللہ پاک کا جو خطاب مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق نہ ہوگا وہ علمائے اصول کے نزدیک حکم نہ ہوگا۔ جیسے اللہ پاک کا وہ خطاب جس کا تعلق اس کی اپنی ذات اور صفات کے ساتھ ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿ واللہ بکل شیء علیم ﴾اور وہ خطاب جس کا تعلق جامد مخلوقات سے ہے۔ جیسے ﴿ والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ﴾(الاعراف:۵۴)اور(الم نجعل الارض مھادا والجبال اوتادا)(النباء:۶)اسی طرح اللہ پاک کا وہ خطاب کہ جس کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ تو ہے لیکن بطور مطالبہ تخییر اور وضع نہیں۔ جیسا کہ قرآنی واقعات ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

﴿ الم غلبت الروم فی ادنی الارض وھم من بعد غلبھم سیغلبون فی بضع سنین ﴾ (الروم:۲۱)

اسی طرح مخلوق کی تخلیق سے متعلق جو واقعات ہیں۔ جیسے ﴿ واللہ خلقکم وما تعملون ﴾(الصافات:۹۶)

۲- علمائے اصول کے نزدیک حکم نفس خطاب ہی ہے، یعنی نفس نصوص شرعیہ ہی حکم ہیں۔ باقی فقہاء کے ہاں حکم اس خطاب کا اثر ہے، یعنی جسے وہ خطاب شامل ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:﴿ ولا تقربوا الزنی ﴾علمائے اصول کے نزدیک یہ نفس خطاب ہی حکم ہے۔ جبکہ فقہاء کے نزدیک حکم وہ زنا کی حرمت ہے کہ جسے یہ نص شرعی شامل ہے اور جو کہ اس خطاب کا اثر ہے۔

۱۹- حکم شرعی کی اقسام:

علمائے اصول کے ہاں حکم کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔حکم تکلیفی:

یہ وہ ہے جو کہ فعل کے کرنے یا اس سے رکنے کا مطالبہ کرتا ہے یا کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار دیتا ہے۔

اسے حکم تکلیفی اس لئے کہا جاتا ہے، کیونکہ اس میں انسان پر ایک کلفت اور مشقت ہوتی ہے اور اسے مکلف بنایا جاتا ہے۔اور یہ ظاہر ہے، چاہے فعل کے کرنے کا مطالبہ ہو یا نہ کرنے کا۔باقی جس میں اختیار ہو تو اسے بھی حکم تکلیفی کہا گیا یا تو بطور تسامح یا بطور تغلیب یا اصطلاح کے اعتبار سے ہے اور اصطلاح میں کسی قسم کا جھگڑا نہیں ہوتا۔

یا یوں کہا جائے کہ مباح کا اعتبار کرنا حکم تکلیفی کی ایک قسم ہے، بایں معنٰی کہ یہ مکلف کے ساتھ خاص ہے۔یعنی اجازت فعل اور ترک فعل کے درمیان اختیار صرف اسی کے لئے ہو سکتا ہے جس میں فعل اور ترک کے التزام کی صلاحیت ہو۔اباحت کو احکام تکلیفی کی قسم ماننا اس اعتبار سے ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ مباح بھی مکلف بہ ہے۔

(المسودۃ فی اصول الفقہ لآل تیمیہ ص ۳۶)

۲۔حکم وضعی:

وہ حکم جو کسی ایک چیز کا کسی دوسری چیز کے لئے سبب یا شرط یا مانع بنانے کا مطالبہ کرے۔

اسے حکم وضعی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دو چیزوں کے درمیان سببیت یا شرطیت یا مانعیت کی وجہ سے ربط پیدا کرتا ہے جبکہ سب شارع کے وضع کی وجہ سے ہو، یعنی شارع ہی نے اس چیز کو کسی دوسری چیز کے لئے سبب یا شرط یا مانع بنایا ہے۔ان دونوں قسموں کی مثالیں گذر چکیں ہیں۔

۲۰۔حکم تکلیفی اور حکم وضعی کے درمیان فرق:

حکم تکلیفی، فعل کے کرنے یا نہ کرنے یا فعل کی اباحت اور ترک کا مکلف کے لئے مطالبہ کرتا ہے۔جبکہ حکم وضعی ان میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ اس سے

مقصود صرف اس چیز کا بیان ہوتا ہے جسے شارع کسی چیز کے وجود کے لئے سبب یا شرط یا مانع بنائے، تا کہ مکلف پہچان سکے کہ حکم شرعی کب ثابت ہوگا اور کب منتفی ہوگا تا کہ اسے اپنے معاملے کی خبر رہے۔

ب: حکم تکلیفی میں مکلف بہ ایسا امر ہوتا ہے کہ مکلف اس کے فعل اور ترک کی طاقت رکھتا ہے۔ چنانچہ یہ اس کی مقدرت اور استطاعت میں داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ تکلیف سے مقصود مکلف کا اس حکم کو بجالانا ہے جس کا اسے مکلف بنایا گیا ہے۔ پس اگر حکم مکلف کی طاقت سے ہی باہر ہو تو تکلیف بے کار ہوگی۔ جبکہ شارع جو کہ حکیم و دانا ہے اس سے منزہ و پاک ہے۔ اس واسطے شریعت اسلامیہ کا قاعدہ ہے کہ محض اس چیز کا مکلف بنایا جا سکتا ہے، جو انسانی بساط میں ہو۔

جبکہ حکم وضعی میں یہ شرط نہیں کہ وہ مکلف کی طاقت میں ہو۔ اس وجہ سے اس کے کچھ احکام ایسے ہیں، جو انسانی بساط میں ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو مکلف کی قدرت سے باہر ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جب ان کا وجود پایا جائے گا حکم ان پر مرتب ہوگا۔

وہ وضعی حکم جو مکلف کے بس میں ہیں جیسے چوری' زنا اور دیگر جرائم۔ شارع نے انہیں اپنے مسببات کے لئے اسباب قرار دیا ہے۔

مثلاً چوری چور کے ہاتھ کے کٹنے کا سبب ہے۔ اور زنا زانی کو کوڑے لگنے یا سنگسار کئے جانے کا سبب ہے۔ اسی طرح دیگر جرائم ہیں۔

اسی طرح تمام معاملات اور تصرفات اپنے شرعی احکام کے اسباب ہیں۔ بیع ملکیت کی منتقلی کا ذریعہ ہے۔ نکاح زوجین کے درمیان حلت کو قائم کرنے کا سبب ہے اور اسی کی وجہ سے میاں بیوی پر حقوق فرض ہوتے ہیں۔ دو گواہوں کو حاضر کرنا نکاح کی صحت کے لئے شرط ہے۔ وضو نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔ پس بغیر گواہوں کے نکاح درست نہ ہوگا اور بغیر وضو کے نماز درست نہ ہوگی۔ وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا وراثت سے مانع ہے۔ اسی طرح موصی لہ کا اپنے موصی کو قتل کرنا وصیت کے نفاذ

سے مانع ہے۔

اور وہ حکم وضعی جو مکلف کی بساط سے باہر ہے جیسے۔

رمضان کے مہینے کا آنا روزوں کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ سورج کا ڈھلنا نماز کے واجب ہونے کیلئے سبب اور قرابت میراث کا سبب ہے۔ یہ تمام اسباب مکلف کی طاقت سے باہر ہیں۔ بالغ ہونا نفس پر ولایت کی انتہاء کا سبب ہے۔ انسان کا مرتبہ رشد کو پہنچنا بعض تصرفات انسانیہ کے نافذ ہونے کی شرط ہے۔ اور بلوغت اور رشد دونوں مکلف کی طاقت سے باہر ہیں۔

ابوۃ (یعنی رشتہ پدری) باپ کے قتل سے مانع ہے، جب باپ نے جان بوجھ کر اپنے بیٹے کو قتل کیا ہو۔ دیوانگی مجنوں کے مکلف ہونے سے مانع ہے، اس کے معاملات کے انعقاد سے مانع ہے۔ موصی لہٗ کا وارث ہونا اکثر فقہاء کے نزدیک وصیت کے نفاذ سے مانع ہے اور یہ تمام موانع مکلف کی قدرت سے خارج ہیں۔

حکم تکلیفی کی اقسام

۲۱۔ اکثر علمائے اصول نے حکم تکلیفی کی پانچ اقسام بنائی ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ایجاب: کہتے ہیں شارع کا کسی فعل کو ضروری اور لازمی طور پر طلب کرنا، مکلف کے فعل میں اس کا اثر وجوب کہلاتا ہے اور مطلوبہ فعل اس اعتبار سے واجب ہوگا۔

۲۔ مستحب: کسی فعل کا شارع کی طرف سے بطور ترجیح مطالبہ ہونا نہ کہ بطور الزام۔ مکلف کے فعل میں اس کا اثر ندب اور مطلوبہ فعل مندوب ہوگا۔

۳۔ تحریم: شارع کا بطور جزم اور الزام کسی فعل سے رکنے کا مطالبہ کرنا، مکلف کے فعل میں اس کا اثر حرمت اور وہ فعل جس کے ترک کا مطالبہ ہے حرام کہلاتا ہے۔

۴۔ کراہت: شارع کا بطور ترجیح کسی فعل سے رکنے کا مطالبہ کرنا نہ کہ بطور الزام، مکلف کے فعل میں اس کا اثر کراہت اور جس فعل سے رکنے کا مطالبہ ہے، مکروہ کہلاتا

ہے۔

۵- اباحت: شارع کا مکلّف کو کسی فعل کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار دینا، جبکہ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دی گئی ہو، مکلّف کے فعل میں اس کا اثر اباحت اور جس فعل میں اختیار دیا گیا ہے وہ مباح کہلاتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جس فعل کے کرنے کا مطالبہ ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔ واجب اور مستحب اور جس فعل کے نہ کرنے کا مطالبہ ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، حرام اور مکروہ اور جس کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہے، اس کی ایک قسم ہے اور وہ ہے مباح۔

ہر قسم کے بارے میں ہم الگ طور پر گفتگو کریں گے۔

واجب

۲۲- واجب شریعت میں اسے کہتے ہیں کہ شارع کی طرف سے جس کے کرنے کا مطالبہ ہو۔ بایں طور کہ اس کا چھوڑنے والا قابل مذمت اور قابل سزا ہوگا اور کرنے والا قابل تعریف اور مستحق اجر وثواب ہوگا۔ (الاحکام لابن حزم ج ۳ ص ۳۲۱)

فعل کا حتمی اور لازمی ہونا صیغہ طلب سے معلوم ہوتا ہے جیسے امر کا مجرد صیغہ یہ وجوب پر دلالت کرتا ہے یا اس فعل کے نہ کرنے پر عقاب مرتب ہو جیسے اقامت صلوۃ' اطاعت والدین' وفاء بالعقد وغیرہ ایسے افعال واجبہ ہیں کہ شارع نے مکلّف پر انہیں لازم کیا ہے اور نہ کرنے پر سزا کو تجویز کیا ہے۔

واجب ہی جمہور کے نزدیک فرض ہے یہ دونوں برابر ہیں۔ نہ تو حکم کے اعتبار سے ان میں اختلاف ہے اور نہ ہی معنی کے اعتبار سے، ان دونوں کا اطلاق اس فعل پر ہوتا ہے کہ جس کا کرنا ضروری ہو اور نہ کرنے پر سزا ہو۔ (المسودة فی اصول الفقہ ص ۵۰)

جبکہ احناف ان دونوں کے درمیان اس دلیل کے اعتبار سے فرق کرتے ہیں کہ

جس سے فعل کا لزوم ثابت ہو رہا ہے، اگر وہ دلیل ظنی ہو قطعی نہ ہو، جیسے خبر واحد کہ جس سے قربانی کا وجوب ثابت ہے تو وہ فعل واجب ہے۔ اور اگر دلیل قطعی ہو ظنی نہ ہو، جیسے مکلف پر نماز کے لازم ہونے کے بارے میں قرآنی نصوص ہیں تو یہ فعل فرض ہے۔

چنانچہ احناف فعل کے لزوم کی دلیل کو دیکھتے ہوئے فرض یا واجب کا حکم لگاتے ہیں۔ جبکہ جمہور اس بات کو دیکھتے ہیں کہ فعل مکلف پر لازم ہے یا نہیں دلیل کے قطعی یا ظنی ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ چنانچہ وہ واجب اور فرض کے درمیان فرق نہیں کرتے اور ایک ہی مسمی کے دو نام قرار دیتے ہیں۔

اس فرق کا احناف کے ہاں اثر بھی ہے، چنانچہ واجب میں لزوم فرض کے اعتبار سے کم ہے، اسی وجہ سے واجب چھوڑنے کی سزا فرض کو چھوڑنے کی سزا سے کم ہے۔ اسی طرح فرض کا منکر کافر اور واجب کا منکر کافر نہ ہوگا۔

اس پر یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی۔ احناف جمہور کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ فرض واجب کی طرح ہے، دونوں فعل کا لازمی طور پر مطالبہ کرتے ہیں اور اس فعل کا نہ کرنے والا قابل مذمت اور سزا ہے۔

اور جمہور احناف کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ فعل کا مطالبہ لازمی طور پر ہے چاہے دلیل قطعی ہو یا ظنی ہو، البتہ قطعی کا منکر کافر ہوگا۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ جمہور فرض اور واجب کو برابر قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک مکلف پر لازم ہے اور نہ کرنے پر مذمت اور سزا دونوں کا موجب ہے اور اتنی مقدار ان دونوں کے ایک ہونے کے لئے کافی ہے۔

باقی رہا دلیل کو دیکھنا، اس کی الزامی قوت' سزا کی شدت کو دیکھنا اور ایک کے منکر کا کافر ہونا دوسرے کے منکر کا کافر نہ ہونا تو یہ سب امور فعل کی اس حقیقت اور ماہیت سے خارج ہیں جو کہ مکلف بہ کو لازم کرتی ہے اور اسے واجب کا نام دیا جاتا ہے۔ اور سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہی شارع کے اس خطاب کا حقیقی مقتضی ہے کہ جو لازمی طور پر فعل کا

مطالبہ کرتا ہے، چنانچہ یہ اختلاف لفظی ہے۔جس کا مرجع دلیل تفصیلی ہے اور یہ فقہی اعتبار سے ہے۔علمائے اصول کے ہاں کوئی اختلاف نہیں اور نہ ہی فقہاء کے درمیان کوئی حقیقی اختلاف ہے۔(مسلم الوصول ج ا ص ۷۸)

۲۳-واجب کی اقسام:

واجب کی مختلف اعتبار سے مختلف اقسام ہیں۔ یہاں ایک تقسیم ذکر کی جاتی ہے، جو کہ ادائیگی کے وقت کے اعتبار سے ہے اور دوسری تعین مقدار اور عدم تعین مقدار کے اعتبار سے اور تیسری خود واجب کی تعیین اور عدم تعیین کے اعتبار ہے اور چوتھی ان لوگوں کے اعتبار سے ہے، جن سے ادائیگی کا مطالبہ ہے۔

ذیل میں ہم ان میں سے ہر قسم کے بارے میں بحث کریں گے۔

۲۴-واجب کی تقسیم ادائیگی کے وقت کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں۔

۱-واجب مطلق ۲-واجب مقید

واجب مطلق:

جس کے کرنے کا شارع مطالبہ کرے۔لیکن اس کی ادائیگی کو خاص وقت کے ساتھ معین نہ کیا جائے اور مکلف کو اختیار ہو کہ اسے جس وقت میں چاہے کرے اور اس ادائیگی کے ساتھ ہی وہ برئ الذمہ ہو جائے اور تاخیر کی وجہ سے اسے کوئی گناہ نہ ہوگا۔ لیکن ادائیگی میں جلدی کرنا بہتر ہے کیونکہ موت کا وقت متعین نہیں، نا معلوم کہ کب آ جائے۔

اسی قسم میں شامل ہے،اس شخص کے لئے رمضان کی قضا جس نے کسی شرعی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا ہو، اسے اختیار ہے کہ جب چاہے اس روزے کی قضا کرے کسی خاص سال کی قید لگائے بغیر جیسا کہ فقہاء کی ایک جماعت جیسے احناف اس طرف گئے ہیں۔بخلاف دوسرے حضرات کے۔

اسی طرح وہ شخص کہ جس پر قسم توڑنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہو اسے اختیار ہے کہ چاہے فوراً کفارہ ادا کردے یا بعد میں ادا کردے۔

اسی طرح حج صاحب استطاعت پر تاخیر کے ساتھ واجب ہے نہ کہ فی الفور زندگی کے جس سال چاہے ادا کرلے۔

واجب مقید

شارع اس کے کرنے کا مطالبہ بھی کرے اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت بھی مقرر کرے۔

جیسے نماز پنجگانہ، رمضان کے روزے مقررہ وقت سے پہلے اس کی ادائیگی جائز نہیں اور بغیر کسی شرعی عذر کے اگر انہیں وقت سے مؤخر کیا تو گنہگار ہوگا۔

واجب مقید میں فعل کا کرنا اور پھر معین وقت میں کرنا یہ دونوں لازم ہیں اور واجب مطلق میں صرف فعل کا کرنا لازم ہے، وقت کی تعین نہیں۔

پھر اگر بندہ مکلف اس فعل واجب کو اس کے وقت میں صحیح اور کامل صورت میں ادا کرے تو اس کے اس فعل کو ادا کہا جائے گا۔ لیکن اگر اس کا یہ فعل خاص وقت میں ناقص ہو، پھر وہ اسے اس وقت میں کامل ادا کرے تو اس کے فعل کو اعادۃ کہا جائے گا اور اگر وقت کے بعد ادا کرے تو قضاء کہا جائے گا۔ (تنقیح الاصول الی علم الاصول للعلامہ الحلی، تسہیل الوصول الی علم الاصول للشیخ محمد عبدالرحمٰن المحلاوی ص ۲۷۶)

۲۵- تعین مقدار کے اعتبار سے واجب کی اقسام:

مطلوبہ مقدار کے اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں۔

۱- واجب محدد ۲- واجب غیر محدد

واجب محدد:

جس کی شارع کوئی مقدار متعین کردے۔ جیسے زکوٰۃ، خرید و فروخت میں اشیاء کی قیمت اور دیات وغیرہ۔

اس قسم کا تعلق ذمے کے ساتھ ہے اور قضاء قاضی یا رضامندی پر موقوف کیے بغیر اس کا مطالبہ درست ہے، کیونکہ یہ بذات خود مقرر شدہ ہے اور جب تک مکلف اسے شارع کی تعیین کے مطابق ادا نہیں کر دیتا وہ برئی الذمہ نہ ہوگا۔

واجب غیر محدد:

کہ جس کی مقدار شارع نے مقرر نہ کی ہو۔ جیسے زکوٰۃ کے علاوہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنا' اس کوئی مقدار مقرر نہیں۔ بلکہ محتاج کی ضرورت اور خرچ کرنے والے کی استطاعت کے بعد اس کی تعیین ہوگی۔

پس جس پر محتاج کی حاجت کو پورا کرنا متعین ہو جائے، اس پر واجب غیر محدود لازم ہو جائے گا اور اس پر لازم ہو جائے گا کہ وہ محتاج پر اس قدر خرچ کرے کہ جس سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے۔

نیکی میں تعاون کرنا بھی واجب غیر محدد ہے۔ البتہ اس کی تحدید اس نیکی کی نوعیت کرے گی کہ جس کے سلسلے میں تعاون مکلف پر لازم ہوا ہے۔

واجب کی ہر قسم مکلف کے ذمہ ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جو ذمے میں ثابت ہو اس کے لئے محدد ہونا ضروری ہے۔ اس قانون کی رو سے خاوند پر بیوی کا نفقہ قاضی کے فیصلے سے پہلے یا بعض فقہاء جیسے احناف کے نزدیک باہمی رضامندی سے قبل لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں سے قبل وہ محدد نہ ہوگا اور ذمے میں ثابت نہ ہوگا۔ چنانچہ قاضی کے فیصلے یا باہمی رضامندی سے قبل نفقے کا مطالبہ درست نہ ہوگا۔

اور بعض دیگر فقہاء جیسے شوافع کے نزدیک بیوی کا نفقہ خاوند کے ذمے بطور قرض واجب ہوگا جس وقت وہ نفقے سے رک جائے کیونکہ ان کے نزدیک یہ نفقہ محدد ہے اور اس کی مقدار خاوند کی حالت کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بیوی کو قاضی کے فیصلے یا باہمی رضامندی سے قبل مطالبے کا اختیار ہوگا۔ یعنی جب سے خاوند نفقہ دینے سے انکار کرے۔ عراق کے شخصی احوال کا قانون نمبر ۱۹۵۹/۸۸ء اس

کے مطابق ہے۔

۲۶۔ تعین مطلوب کے اعتبار سے واجب کی اقسام:

اس اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ واجب معین ۲۔ واجب غیر معین

واجب معین:

جسے شارع بعینہ طلب کرے مکلّف کو مختلف امور میں اختیار دیئے بغیر۔ جیسے نماز' روزہ اور مال مغصوبہ اگر موجود ہو تو اس کا لوٹانا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب تک بعینہ اسی فعل کو ادا نہ کیا جائے انسان بری الذمہ نہ ہوگا۔

واجب غیر معین:

جس کا شارع بعینہ مطالبہ نہ کرے لیکن مختلف امور کے ضمن میں مطالبہ ہو اور مکلّف کو اختیار ہو کہ واجب کی ادائیگی کے لئے ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرے۔

کبھی یہ واجب دو میں سے ایک میں ہوتا ہے اور مکلف کو ان میں سے ایک کا انتخاب کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ جیسے جنگی قیدیوں کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منّا بعد واما فداء حتی تضع الحرب اوزارھا﴾ (محمد:۴)

لہٰذا امام کو اختیار ہے چاہے تو ان پر احسان کردے یا ان سے فدیہ لے لے غیر کے بدلے میں۔

اور کبھی واجب غیر معین تین امور میں سے ایک ہوتا ہے۔ جیسے کفارہ یمین کیونکہ اس میں حانث پر تین چیزوں میں سے ایک واجب ہے۔ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انہیں لباس پہنانا یا غلام آزاد کرنا اور یہ استطاعت اور قدرت کی صورت میں ہے اور جب استطاعت نہ ہو تو واجب معین ہے اور وہ ہے تین دن کے روزے رکھنا۔ بعض حضرات

نے اسے واجب مخیّر کہا ہے کہ اس میں مکلّف کو اختیار دیا گیا ہے۔ (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ا ص ٦٦)

۲۷-مکلّف کے اعتبار سے واجب کی اقسام:

اس اعتبار سے بھی واجب کی دو قسمیں ہیں۔

۱-واجب عینی ۲-واجب علی الکفایہ

واجب عینی:

جس میں ہر مکلّف سے لازمی مطالبہ ہو۔ یعنی واجب عینی وہ ہے جس کے حصول کا شارع نے ہر مکلّف سے مطالبہ کیا ہو۔ اس میں بعض کا بجالانا اور بعض نہ انجام دینا کافی نہیں جب تک مکلّف اسے ادا نہیں کرے گا، بری نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں شارع کا مقصود اس وقت پورا ہوگا کہ جب ہر مکلّف اسے بجالائے گا۔ اسی وجہ سے اس کے چھوڑنے والے کو گناہ بھی ہوگا اور عذاب بھی اور مکلّف کی طرف سے کسی اور کا بجالانا بھی اس کے لئے کافی نہیں۔

گویا اس واجب میں جو ملحوظ ہے، وہ نفس فعل بھی ہے اور نفس فاعل بھی۔

اس کی مثال نماز، روزہ، وفاء بالعقود اور ہر حق دار کو اس کا حق دینا ہے۔

واجب علی الکفایہ یا کفائی:

جس کا شارع مکلفین کی ایک جماعت سے مطالبہ کرے ہر فرد سے نہیں۔ کیونکہ اس واجب میں شارع کا مقصود جماعت سے اس کا حصول ہے نہ کہ مکلّف کو اس میں آزمانا ہے۔ (تیسیر التحریر ج ۲ ص ۳٦۳-۳٦۴)

کچھ کے ادا کردینے سے باقی سب سے ساقط ہو جائے گا۔ (المسودة ص ۳۱)

کیونکہ بعض کا فعل دوسرے بعض کے فعل کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اس اعتبار سے چھوڑنے والا بھی فاعل میں شمار ہوگا۔ اور اگر کسی نے بھی اسے سرانجام نہ دیا تو تمام قادرین فعل گنہگار ہونگے۔ گویا اس واجب میں مطالبہ فعل کے کرنے پر منحصر ہے نہ کہ

معین فاعل پر۔ جبکہ واجب عینی میں فعل کا حصول ہر مکلّف کی طرف سے ضروری تھا۔
واجب کفائی کی مثالیں۔ جہاد' قضاء' افتاء' علم دین حاصل کرنا (بالتفقہ) ادائے شہادت' امر بالمعروف' نہی عن المنکر اور ایسے علوم حاصل کرنا جن کی امت کو ضرورت ہے، انہیں مختلف اعتبار سے اسباب قوت مہیا کرنا اور اسی طرح کی دیگر چیزیں جن کا تعلق مفاد عامہ سے ہے، کیونکہ عموماً فرض کفایہ کا تعلق مفاد عامہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اگر واجب کفائی ادا نہ ہوا تو سب گنہگار ہونگے۔ کیونکہ تمام امت سے اس کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ پس جو شخص اس فعل پر قادر ہے اس پر لازم ہے کہ وہ اسے ادا کرے اور جو عاجز ہے، اس پر لازم ہے کہ وہ قادر کو اس پر ابھارے' ادا نہ ہوا تو سب قصوروار ہونگے' قادر اس لئے کہ اس نے فعل ادا نہیں کیا اور عاجز اس لئے کہ اس نے قادر کو اس فعل کی ترغیب دے کر ابھارا نہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرض کفایہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر سب نے اسے ضائع کر دیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ گناہ کے دائرے سے کوئی بھی باہر نہ رہ سکے''۔ (الرسالۃ للشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ ص ۳۶۶)

اس وضاحت کی روشنی میں امت پر لازم ہے کہ وہ حکومت کی نگرانی کرے۔ اسے واجبات کفایہ کی ادائیگی پر آمادہ کرے یا اس کی ادائیگی کے لئے جو اسباب ضروری ہیں، وہ مہیا کرے۔ کیونکہ مفاد عامہ کے حصول کے لئے حکومت امت کی نائب ہے اور حکومت فرائض کفائیہ کی ذمہ داری کو نبھا سکتی ہے۔ اگر حکومت اس سے قاصر رہی تو پوری امت گنہگار ہوگی کیونکہ انہیں تنفیذی قوت حاصل تھی۔ امت اس لئے گنہگار ہوگی کہ اس نے حکومت کو ان اسباب کے لئے تیار نہ کیا کہ جن سے فرائض کی ادائیگی ہوتی ہے اور حکومت اس لئے گنہگار ہوگی کہ اس نے قادر ہونے کے باوجود فرض کفایہ کو ادا نہ کیا۔

کبھی واجب کفائی عینی بن جاتا ہے۔ جیسے جہاد کہ جب مکلّف قادر کسی دوسرے کو کوئی منکر کرتا دیکھے تو اس پر بقدر استطاعت اس کی نکیر لازم ہے۔

اسی طرح اگر بستی میں صرف ایک ڈاکٹر ہو تو مریضوں کو طبی امداد فراہم کرنا اس پر

مندوب

ندب کا لغوی معنی ہے:

۲۸- کسی اہم کام کی طرف بلانا، مندوب کا معنی ہو گا، جس کی طرف بلایا جائے۔اسی سے شاعر کا شعر ہے۔

لا یسألون أخاهم حین یندبهم للنائبات علی ما قال برهانا

ان کا بھائی جب مصائب میں انہیں بلاتا ہے تو اس کی بات پر اس سے دلیل نہیں مانگتے۔شریعت کی اصطلاح میں مندوب کہتے ہیں کہ شریعت جس کے کرنے کا بغیر الزام کے مطالبہ کرے بایں طور کہ اس کا فاعل قابل مدح بھی ہو گا اور قابل اجر بھی اور اس کے تارک کی نہ مذمت کی جائے گی اور نہ ہی اسے سزا دی جائے گی۔(المسودۃ ص ۵۷۶ الاحکام لابن حزم ج ۱ ص ۴۰ ج ۳ ص ۳۲۱)

جبکہ مندوب کی بعض اقسام کے ترک پر ملامت اور عتاب دونوں ہوں گے۔

صیغہ طلب فعل کے مندوب ہونے پر دلالت کرتا ہے، جبکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ ہو جو ندب پر دلالت کرے نا کہ الزام پر، چاہے یہ قرینہ نص ہو یا غیر نص ہو۔پس اللہ پاک کا ارشاد:

﴿یاایھا الذین امنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ﴾ (البقرہ:۲۸۲)

مطالبہ الزامی نہیں ہے اس پر قرینہ آیت کا سیاق ہے، جو کہ یہ ارشاد پاک ہے:

﴿ فان امن بعضکم بعضا فلیود الذین اؤتمن امانتہ﴾

(البقرہ:۲۸۳)

یہ نص دلالت کر رہا ہے کہ کتابت دین کا مطالبہ بطور ندب ہے نہ کہ بطور الزام۔

پس یہ اس قبیل سے ہے کہ بندوں کی رہنمائی ایسی چیز کی طرف کی جا رہی ہے کہ جس سے

وہ اپنے حقوق کو ضائع ہونے سے بچا سکتے ہیں۔ اگر وہ اس نصیحت پر عمل نہیں کریں گے تو اس کا نتیجہ وہ خود بھگتیں گے۔

اس طرح اللہ پاک کا ارشاد: ﴿فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا﴾ (النور:۳۳) غلام کو مکاتب بنانے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس پر قرینہ شرعی قاعدہ ہے کہ مالک اپنی ملکیت کے اندر تصرفات میں آزاد ہوتا ہے۔

آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ''اے نوجوانو! تم میں سے جو نکاح اور اس کی ذمہ داریوں کو نبھانے کی قدرت رکھتا ہے وہ نکاح کرے۔'' ہر مکلّف پر نکاح کے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ قرینہ اس پر یہ ہے کہ آپ ﷺ سے تواتر کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ آپ ﷺ نے ہر مکلّف پر قدرت ہونے کے باوجود نکاح کو لازم نہیں کہا۔

۲۹-مندوب کے دیگر نام بھی ہیں:

السنۃ' النافلۃ' المستحب' التطوع' الاحسان' الفضیلۃ۔

یہ سب قریب المعنی ہیں، سب کا معنٰی مندوب ہی ہے۔ یعنی فعل کا بغیر الزام کے راجح الفعل ہونا۔

مندوب کی ایک قسم نہیں بلکہ اس کی کئی مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ:

جس پر آپ ﷺ نے باقاعدگی اختیار فرمائی اور کبھی کبھار ہی اسے چھوڑا۔ جیسے فجر کے فرائض سے پہلے دو رکعت نماز اسے سنت مؤکدہ کہتے ہیں۔ اس کا تارک قابل ملامت تو ہے قابل عقاب نہیں۔

اسی طرح اعتدال کی حالت میں نکاح کی ذمہ داریوں کو نبھانے والے کے لئے نکاح کرنا۔

اذان جو کہ شعائر اسلام میں سے ہے اور اس کا تعلق مفاد عامہ کے ساتھ ہے،

چنانچہ اس میں سستی کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا اگر لوگ متفقہ طور پر اذان چھوڑ دیں تو انہیں اس پر مجبور کیا جائے گا۔

دوسرا مرتبہ:

اس کے ساتھ ملا ہوا دوسرا مرتبہ سنت غیر مؤکدہ کہلاتا ہے۔ یہ وہ ہے کہ جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت اختیار نہ فرمائی ہو۔ جیسے ظہر کے فرائض سے قبل کی چار رکعت، صاحب استطاعت کا نفلی صدقہ ادا کرنا، جبکہ وہ فقیر جس کو صدقہ دیا جا رہا ہے سخت مجبوری کی حالت میں نہ ہو۔

تیسرا مرتبہ:

اور اس کے ساتھ متصل مرتبہ مندوب کہلاتا ہے جسے فضیلت، ادب اور سنن زوائد بھی کہا جاتا ہے۔ جیسے ان امور میں حضور ﷺ کی اقتداء کرنا جو آپ ﷺ سے ایک انسان ہونے کے ناطے عادۃً ادا ہوئے۔

جیسے کھانے' پینے اور سونے کے آداب۔ ان امور میں حضور ﷺ کی اقتداء کرنا مستحب ہے اور یہ اقتداء آپ ﷺ کی ذات سے تعلق پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن اس کا تارک نہ تو قابل ملامت ہوگا اور نہ ہی قابل عتاب کیونکہ یہ امور دین میں سے نہیں اور نہ ہی عبادات کے قائم مقام ہیں لیکن عادات کے قائم مقام ہیں۔

۳۰- دو اہم باتیں:

۱- مندوب اجمالی طور پر واجب کا مقدمہ ہے۔ اس کی وجہ سے مکلّف کے لئے اس کی ادائیگی آسان ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مکلّف جب مندوبات کو پابندی سے ادا کرے گا تو واجبات کی ادائیگی اس کے لئے آسان ہو جائے گی اور اس کی عادت بن جائے گی۔ اس سلسلے میں امام شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ اگر مندوب کو عام اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ واجب کا ماتحت ہے، کیونکہ یہ یا تو اس کا مقدمہ ہے یا اس کی یاد دہانی کا کام دیتا ہے۔ چاہے وہ واجب اس کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو۔

(الموافقات للشاطبی ج ا ص ۱۵۱)

۲- بیشک مندوب اگرچہ انفرادی اعتبار سے لازم نہیں لیکن اجتماعی اعتبار سے یہ لازم ہے۔ بایں معنی کہ مکلّف کے لئے جائز نہیں کہ وہ تمام کے تمام مندوبات کو کلی طور پر ترک کردے یہ اس کی عدالت میں ایک عیب ہے۔ اس پر وہ زجر و توبیخ کا حق دار ہے۔ اسی وجہ سے آپ ﷺ نے ارادہ فرمایا ہے ان لوگوں کے گھروں کو جلانے کا جو ہمیشہ سے باجماعت نماز چھوڑتے رہے۔

چنانچہ اذان' جماعت کی نماز' نفلی صدقہ اور فجر کی سنتیں انفرادی اعتبار سے تو مندوب ہیں لیکن کلی اعتبار سے لازم ہیں، سب کا چھوڑنا درست نہیں۔

اسی طرح نکاح کہ تمام امت کی طرف سے اس کا چھوڑ دینا جائز نہیں، کیونکہ اس کے چھوڑنے سے اس کی فناء اور اسے بالکل ختم کرنا لازم آئے گا۔ چنانچہ یہ انفرادی طور پر تو مندوب ہے لیکن جماعت مسلمین کی حیثیت سے واجب ہے، گویا یہ فرض کفایہ ہے۔

تمام مندوبات کا ترک کر دینا دین کی اوضاع میں مؤثر ہے، جبکہ یہ چھوڑنا دائمی ہو۔ ہاں اگر کسی کسی وقت ہو تو کوئی حرج نہیں۔ (الموافقات للشاطبی ج ا ص ۱۳۲' ۱۳۰)

حرام یا محرم

۳۱- حرام:

وہ ہے کہ جس سے شارع نے لازمی طور پر رکنے کا مطالبہ کیا ہو۔ اس کا چھوڑنے والا فرمانبردار بھی کہلائے گا اور قابل اجر و ثواب بھی ہوگا اور اس کا کرنے والا گنہگار اور نافرمان ہوگا۔ (الاحکام لابن حزم ج ۳- ص ۳۲۱)

چاہے اس کی دلیل قطعی ہو۔ جیسے زنا کی حرمت' یا ظنی ہو۔ جیسے محرمات انفرادی اعتبار سے۔

احناف کے نزدیک حرام اس کو کہیں گے کہ جس کی دلیل قطعی ہو۔ اور جس کی دلیل

ظنی ہوا سے مکروہ تحریمی کہیں گے۔

تحریم کا معنی ایسے لفظ کے استعمال سے سمجھ میں آتا ہے کہ جو اپنے مادے کے اعتبار سے تحریم پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے لفظ حرمت یا حلت کی نفی (یعنی لفظ حرمت یا لفظ نفی حلت سے تحریم کا معنیٰ حاصل ہوتا ہے)

جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ حرمت علیکم امھاتکم ﴾(النساء:۲۳)

اور جناب نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے

﴿ لا یحل مال امری الاّ بطیب من نفسہ ﴾ (مسلم)

یا ایسے صیغے سے سمجھ میں آتا ہے کہ جس پر ایسا قرینہ موجود ہو جو الزام پر دلالت کرتا ہو یا اس کے کرنے پر سزا ہو۔

پہلے کی مثال اللہ پاک کا ارشاد گرامی ہے:

﴿فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور﴾(الحج:۳۰)

اور ایک جگہ ارشاد پاک ہے

﴿ انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ ﴾(المائدۃ:۹۰)

دوسرے کی مثال اللہ پاک کا ارشاد گرامی ہے۔

﴿والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدة ﴾(النور:۴)

۳۴-حرام کی اقسام:

شرعی احکام کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے جس چیز کو بھی حرام کیا ہے، اس کی وجہ اس کا سراسر مفسد ہونا یا غالب اعتبار سے مفسد ہونا ہے اور اس فساد کا تعلق یا اس فعل حرام کی ذات سے ہوگا اور اسے محرم لذاتہ یا لعینہ کہتے ہیں۔ یا اس فعل کی ذات

سے تو نہ ہوگا، البتہ کسی ایسے امر سے ہوگا کہ جس کا اس سے اتصال ہو اور اسے محرم لغیرہ کہتے ہیں۔

حرام لذاتہ:

جسے شارع نے ابتداء ہی سے حرام قرار دیا ہو بوجہ ان ذاتی مفسدات اور مضرات کے کہ جو اس سے جدا نہیں ہوسکتے۔ جیسے زنی' محرم عورتوں سے شادی کرنا' مردار کھانا اور اسے بیچنا' چوری' ناحق کسی نفس کا قتل' اور دیگر ایسے محرمات جو حرام لذاتہ بالعینہ ہیں۔

اس قسم کا حکم:

یہ بالکل ناجائز ہے۔ مکلف کے لئے ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اگر اس نے ایسا کیا تو وہ قابل مذمت اور عقاب کا مستحق ہوگا اور یہ احکام کے مرتب ہونے کے لئے شرعی سبب نہیں بن سکتا۔ اگر یہ محل عقد ہوا تو عقد باطل ہوگا اور شرعی حکم اس پر مرتب نہ ہوگا۔

چنانچہ مکلّف کے لئے مردار کھانا جائز نہیں، تو اس کے لئے اسے فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔ چوری ملکیت کے ثبوت کے لئے شرعی سبب نہیں بن سکتی۔ زنا نسب اور میراث کے لئے شرعی سبب نہیں بن سکتا۔ مردار کی اگر بیع کی جائے تو وہ بیع باطل ہوگی۔ صحیح مشروع بیع پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، وہ اس بیع پر نہ ہونگے۔ اگر عقد نکاح کا محل کوئی محرم ہو اور اس بات کا علم بھی ہو تو وہ عقد نکاح باطل ہوگا۔ نکاح صحیح پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، وہ اس عقد پر نہ ہوسکیں گے۔ جیسے نسب اور میراث کا ثابت ہونا' طرفین کے حقوق اور ایک دوسرے کے لئے حلال ہونا وغیرہ بلکہ اس کی مباشرت زنا کے حکم میں ہو گی۔

۳۴- لیکن محرمات لذاتہ کی چھ اقسام ایسی ہیں کہ جو بوقت مجبوری جائز ہیں۔ کیونکہ ان کی حرمت ان ذاتی مفاسد کی وجہ سے ہے جو پانچ ضروریات کی حفاظت میں رکاوٹ ہیں اور وہ پانچ یہ ہیں۔ دین' نفس' عقل' عزت اور مال کی حفاظت۔

پس جب ہلاکت کا خوف ہو تو مردار کا کھانا حلال ہے اور نفس کو ہلاکت سے

بچانے کے لئے شراب پینا جائز ہے۔ کیونکہ نفس کی حفاظت ضروری ہے۔ چنانچہ حرام چیز کو جائز کر کے اسے حاصل کرنا ضروری ہے۔

۳۵-محرم لغیرہ:

وہ ہے جو اصلیت کے اعتبار سے تو مشروع ہو، کیونکہ وہ بے ضرر یا فساد سے خالی ہو' یا اس کا نفع غالب ہو۔ لیکن کوئی ایسا قرینہ اس کے ساتھ مل جائے جو تحریم کا تقاضا کرے۔ جیسے غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنا، جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا' ایسا نکاح جس سے مقصود تین طلاق یافتہ عورت کی حلت ہو' کسی غیر کی طرف سے پیغام نکاح ملی ہوئی عورت کو نکاح کا پیغام بھیج کر نکاح کرنا' طلاق بدعی' مدت مقرر کر کے کسی چیز کو فروخت کرنا' یا بیوع عینیہ جن کا مقصد ربا (سود) ہو۔ اسی طرح کے دیگر امور کہ جنہیں تحریم لاحق ہو کسی خارجی امر کی وجہ سے' تحریم اس فعل کی ذات میں نہ ہو۔ کیونکہ وہ فعل بذات خود تو فساد اور نقصان سے خالی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا امر متصل ہو جاتا ہے جو اس میں فساد پیدا کر دیتا ہے۔

چنانچہ نماز اپنی ذات کے اعتبار سے تو مشروع ہے اور واجب ہے۔ لیکن جب اس کے ساتھ حرام کام جو کہ غصب ہے مل گیا تو پھر غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنے کی ممانعت حضور ﷺ کی طرف سے وارد ہوئی ہے۔

اسی طرح بیع فی نفسہ حلال کام ہے۔ لیکن جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنے کی وجہ سے چونکہ سعی الی الجمعہ میں حرج لازم آتا ہے، اس وجہ سے حضور ﷺ نے اس سے منع فرما دیا۔

اسی طرح نکاح بھی فی نفسہ مشروع بلکہ مباح یا مندوب ہے، لیکن چونکہ غیر کے پیغام نکاح پر نکاح بھیج کر اسے تکلیف دی گئی اور اس سے عداوت اور بغض پیدا ہوا، ان مفاسد کی وجہ سے شارع نے اس سے منع کر دیا۔

حلالہ کی غرض سے نکاح میں اسباب شرعیہ کے ساتھ کھیل کود کرنے کی خرابی لازم

آتی ہے اوران کا مقصد سے ہٹ کر استعمال لازم آتا ہے۔انہی اسباب کی وجہ سے اس سے روک دیا گیا ہے۔

۳۶-حرام کی اس قسم کا حکم اس بارے میں ہمارے نقطہ نظر پر مبنی ہے۔پس محرم لغیرہ اپنی ذات اوراصل کے اعتبار سے تو مشروع ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ جوحرام امر ملتا ہے، اس کی وجہ سے غیر مشروع ہوجاتا ہے۔

کچھ فقہاء اس کی اصلاً مشروع ہونے کی جانب کواس کے ساتھ ملنے والے حرام کی حرمت پر ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سبب شرعی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس پر احکام مرتب ہوسکتے ہیں، اگرچہ متصل امر کی وجہ سے ممنوع ہے۔اس لئے اس کا کرنے والا اس حیثیت سے تو گنہگار ہوگا،لیکن نفس فعل کو کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔

اس نقطہ نظر پر قیاس کرتے ہوئے غصب شدہ زمین میں نماز تو صحیح ہوگی اوراس پر اجر بھی مرتب ہوگا اور مکلف کے ذمہ سے بھی ساقط ہوجائے گی،لیکن غصب کی وجہ سے وہ گنہگار بھی ہوگا۔ جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا گناہ کے ساتھ صحیح ہوگی کیونکہ وہ اس خاص وقت میں واقع ہوئی۔

کچھ فقہاء فساد کی جہت کو مشروعیت اصلیہ کی جہت پر غالب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فعل ہی فاسد ہوگا اوراس پر شرعی اثر مرتب نہ ہوگا اور ایسا کرنے والے کو گناہ ہوگا۔ کیونکہ ان کے خیال میں فساد کی جہت اصل کی مشروعیت کے حکم کو باقی نہیں رکھتی۔

اس بنیاد پر فقہاء کا یہ گروہ غصب شدہ زمین میں نماز کے بطلان، حلالہ کی غرض سے کیا گیا نکاح اور طلاق بدعی کے بطلان کا قائل ہے۔

مکروہ

۳۷-مکروہ:

جس کا چھوڑنا کرنے سے بہتر ہو۔(المحلاوی ص ۲۵۰)

یا شارع مکلّف سے اس کے نہ کرنے کا مطالبہ کرے۔لیکن یہ مطالبہ بطور الزام نہ ہو۔جیسے صیغہ بنفسہ کراہت پر دلالت کر رہا ہو یا وہ صیغہ نہی کا ہو اور اسے تحریم سے کراہت کی طرف پھیرنے کا کوئی قرینہ بھی موجود ہو۔

پہلے کی مثال:

حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: اللہ پاک تمہارے لئے قیل وقال، کثرت سوال اور مال کے ضیاع کو ناپسند فرماتے ہیں۔اور آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: حلال اشیاء میں سے سب سے ناپسندیدہ اللہ کے ہاں طلاق ہے۔

دوسرے کی مثال:

اللہ پاک کا ارشاد ہے:

﴿ یاایها الذین امنوا لا تسألوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم ﴾

(المائدۃ:۱۰۱)

تحریم سے کراہت کی طرف پھیرنے والا قرینہ خود آیت کریمہ ہے۔

﴿ وان تسألوا عنها حین ینزّل القرآن تبدلکم عفا الله عنها والله غفور رحیم ﴾

مکروہ کا حکم:

اس کا کرنے والا گنہگار نہ ہوگا، اگرچہ قابل مذمت ہوگا۔جبکہ اس کا چھوڑنے والا قابل مدح اور مستحق اجر و ثواب ہوگا، جبکہ اسے اللہ کے لئے چھوڑے۔

۳۸- مکروہ کی جو وضاحت ہم نے ذکر کی وہ جمہور کی رائے اور اصطلاح کے مطابق

ہے۔ان کے نزدیک مکروہ کی ایک ہی قسم ہے، جسے ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

جبکہ احناف کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔مکروہ تحریمی:

وہ ہے کہ جس سے حتمی طور پر رکنے کا شارع مطالبہ کرے۔اور یہ مطالبہ دلیل ظنی سے ہو نہ کہ قطعی سے، جیسے کسی کے پیغام نکاح پر پیغام بھیجنا، کسی کی بیع پر بیع کی آواز لگانا' ان میں سے ہر ایک خبر واحد سے ثابت ہیں اور وہ دلیل ظنی ہے۔

مکروہ کی یہ قسم احناف کے نزدیک واجب کے مقابل ہے۔

اس کا حکم وہی ہے جو جمہور کے نزدیک حرام کا ہے۔یعنی اس کا کرنے والا قابل سزا ہو گا، اگرچہ منکر کافر نہ ہو گا کیونکہ اس کی دلیل ظنی ہے۔

۲۔مکروہ تنزیہی:

شارع اس سے غیر الزامی طور پر رکنے کا مطالبہ کرے۔جیسے جنگ میں ضرورت کے وقت گھوڑوں کا گوشت کھانا' چیرنے پھاڑنے والے پرندوں کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا۔

مکروہ کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے والے کی مذمت کی جائے گی۔ لیکن اسے سزا نہ ہوگی اگرچہ اس کا کرنا خلاف اولیٰ اور خلاف افضل ہے۔

احناف اور جمہور کے درمیان یہ اختلاف فرض اور واجب کے درمیان اختلاف کی مانند ہے۔احناف کی نظر اس دلیل پر ہے جو فعل سے الزامی طور پر روکتی ہے۔اگر وہ دلیل قطعی ہے تو حرام اور اگر دلیل ظنی ہے تو مکروہ تحریمی اور اگر الزامی طور پر ممانعت نہیں تو مکروہ تنزیہی۔

جبکہ جمہور دلیل کی قطعیت اور ظنیت کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ وہ فعل سے روکنے والی دلیل کی طبیعت کو دیکھتے ہیں اگر وہ الزامی ہے تو حرام، چاہے دلیل قطعی ہو یا ظنی ہو۔ اور اگر غیر الزامی ہو تو مکروہ۔اور یہ وہی مکروہ ہے جو احناف کے ہاں مکروہ تنزیہی ہے۔

مباح

۳۹-مباح:

وہ ہے جس کے سلسلے میں شارع مکلّف کو کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دے۔ کرنے اور نہ کرنے پر نہ تو مدح ہوگی اور نہ ہی مذمت اسے حلال کہا جاتا ہے۔(الشوکانی ص۶' الشاطبی ج۲ص۴۰)

اباحت کی پہچان چند امور سے ہوتی ہے۔

ا: کسی چیز کے حلال ہونے کے بارے میں شارع کی طرف سے تصریح موجود ہو۔ جیسے اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ الیوم احل لکم الطیبات وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لھم ﴾(المائدۃ:۵)

ب: شارع کی طرف سے گناہ یا جناح یا حرج کی نفی ثابت ہو۔

پہلے کی مثال:

اللہ پاک ارشاد:

﴿ فمن اضطرّ غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ﴾(البقرہ:۱۷۳)

دوسرے کی مثال:

اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ لا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء او اکننتم فی انفسکم ﴾(البقرۃ:۲۳۵)

تیسرے کی مثال:

﴿لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج ولا علی انفسکم ان تاکلوا من بیوتکم او بیوت

آبائکم ﴾ (النور:٦١)

ج: کسی امر کی تعبیر صیغہ امر سے ہو، جبکہ وجوب سے اباحت کی طرف پھیرنے والا قرینہ بھی موجود ہو۔ جیسے اللہ پاک کا ارشاد:

﴿ واذا حللتم فاصطادوا ﴾ (المائدۃ:٢)

یعنی جب تم احرام سے حلال ہو جاؤ تو شکار کرنا تمہارے لئے مباح ہے۔

د: اشیاء کی اباحت اصلیہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ استصحاب کی بحث میں اس کی تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اس قانون کی رو سے عقود و تصرفات افعال میں سے اور اشیاء میں سے حیوانات' جمادات اور نباتات ان کے اندر اصل اباحت ہے۔ پس جب تک شرع کی طرف سے کوئی ایسی دلیل نہ آجائے کہ جس سے کوئی واضح حکم معلوم ہو تو اس وقت تک اس کا حکم اباحت ہی ہوگا' اباحت اصلیہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

اس کے ساتھ ساتھ مباح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نہ تو ثواب ہے اور نہ ہی عقاب۔ لیکن نیت اور غرض کے اعتبار سے ثواب ہوگا۔ جیسے کوئی آدمی اپنے جسم کو مضبوط کرنے کے لئے بدنی ریاضت کی کسی قسم کی مشق کرے تاکہ دشمن کے خلاف اس کا جسم قوی ہو۔

۴۰- قابل لحاظ بات:

مباح کی جو ہم نے تفسیر کی اس کا تعلق انفرادی حیثیت سے ہے۔ جبکہ اجتماعی اعتبار سے مباح میں یا تو فعل کا مطالبہ ہوگا یا ترک فعل کا۔ اباحت کا تعلق جزئیات کے ساتھ ہوتا ہے، کلیات کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح مخصوص اوقات کے ساتھ ہوتا ہے، زمانے کے ساتھ نہیں۔

جیسے کھانا' مباح ہے۔ بایں معنی کہ مکلف کو اختیار ہے کہ مباح چیزوں میں سے جس چیز کا چاہے انتخاب کرے۔ جو چاہے لے لے اور جو چاہے نہ لے۔ اسی طرح اسے

اختیار ہے کہ وہ کسی وقت کھانا ترک کردے لیکن کھانا اپنی اصلیت کے اعتبار سے بالجملہ اس کا فعل مطلوب ہے کیونکہ اس میں انسان کی حیات کا راز مضمر ہے اور زندگی کی حفاظت کا مطالبہ مکلّف سے کیا گیا ہے۔

کھانے' پینے اور لباس کی پاکیزہ چیزوں سے لطف اندوز ہونا انفرادی اعتبار سے مباح ہے اور بعض حالات میں ہے۔ مکلّف کو اختیار ہے کہ چاہے تو ان پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھائے اور چاہے تو نہ اٹھائے۔ چاہے وہ چیز کھانے کی ہو یا پینے کی یا پہننے کی۔ اگر کسی وقت قدرت کے باوجود ترک بھی کردے تو کوئی حرج کی بات نہیں۔ لیکن اگر بالکل ہی ترک کردے تو شرعی اعتبار سے خلاف مندوب ہوگا۔ حدیث میں آپ ﷺ کا ارشاد گرامی منقول ہے: ''اللہ پاک اس بات کو پسند فرماتے ہیں کہ وہ اپنے بندے پر اپنی نعمت کے اثرات کو دیکھیں۔'' ایک حدیث میں ہے: ''جب اللہ تمہیں وسعت عطا کریں تو تم بھی اپنے نفسوں پر وسعت پیدا کرو'' تو پاکیزہ چیزوں کو کلی طور پر چھوڑ دینا مکروہ ہے اور بالجملہ انہیں اپنانا مندوب ہے۔ اور کسی وقت ان کی جزئیات میں کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینا حلال اور مباح ہے۔

باغات میں سیر وتفریح کرنا' مباح کھیل کود اور مباح سماع انفرادی طور پر مباح ہیں۔ یعنی اگر مکلّف انہیں کسی وقت کسی حالات میں کرے تو کوئی حرج کی بات نہیں۔ لیکن اگر کھیل کود کو اپنی عادت بنالے اور تمام اوقات اسی میں صرف کرے تو یہ محاسن عادات کے مخالف ہوگا اور اسی اعتبار سے مکروہ ہوگا۔ یہاں کراہت کھیل کود میں دوام اختیار کرنے اور تمام وقت اسی میں خرچ کرنے کی وجہ سے ہے نہ کہ جزئی اعتبار سے یعنی اگر کسی وقت اس میں مشغول ہو اور عادت نہ بنائے تو جائز ہے۔

مردوں کا اپنی بیویوں سے مباشرت کرنا مباح ہے۔ لیکن اسے کلی طور پر ہمیشہ کے لئے چھوڑ دینا حرام ہے، کیونکہ اس میں بیوی کا نقصان بھی ہے اور مقاصد نکاح کا خاتمہ بھی ہے۔ مباشرت میں اباحت کا دارومدار کسی وقت اسے سرانجام دینے پر ہے اور

بالکلیہ اسے چھوڑ دینے پر حرمت کا مدار ہے۔(الشاطبی ج۱ص۱۳۰)

عزیمت اور رخصت

۴۱۔عزیمت اور رخصت حکم تکلیفی کی قسم ہیں:

کیونکہ عزیمت کہتے ہیں، شارع کا کسی چیز کو عمومی طور پر مباح کر دینا یا اس کا مطالبہ کرنا اور رخصت کہتے ہیں کہ شارع کا کسی چیز کو مکلفین پر آسانی کرتے ہوئے ضرورت کے وقت اسے حلال کر دینا تاکہ ان سے تکلیف دور ہو جائے اور طلب اور اباحت حکم تکلیفی کی اقسام ہیں۔

کچھ علماء کا کہنا ہے کہ عزیمت اور رخصت حکم وضعی کی قسمیں ہیں، اس حیثیت سے کہ عزیمت کا تعلق اس بات سے ہے کہ شارع نے مکلفین کے احوال عادیہ کو احکام اصلیہ کی بقاء اور استمرار کے لئے سبب بنا دیا ہے۔اور رخصت کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے عادت سے ہٹ کر بعض اوقات آنے والے احوال کو مکلفین کی آسانی کے لئے سبب بنا دیا ہے اور سبب حکم وضعی کی قسم ہے۔

لیکن پہلے حضرات کی بات بالکل ظاہر ہے اور ہم نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے کہ عزیمت اور رخصت حکم تکلیفی کی اقسام ہیں۔

۴۲۔ عزیمت کے لغوی معنی پختہ قصد کرنے کے ہیں۔اللہ پاک کا ارشاد گرامی ہے:

﴿فنسی ولم نجدله عزما﴾(طہ:۱۱۵)

یعنی آدم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے رب کی نافرمانی کرنے کے لئے پختہ ارادہ نہ کیا تھا۔اس کا اصطلاحی معنی یہی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کر دیا۔

کچھ علماء اس کی تعریف بھی کرتے ہیں کہ عزیمت کہتے ہیں اس حکم کو جو احکام میں اصل ہو اور عوارض سے اس کا تعلق نہ ہو۔(التلویح ج۲ص۱۲۷)

مطلب اس کا یہ ہے کہ عزیمت کا اطلاق ان شرعی احکام پر ہوتا ہے کہ جو مکلفین

کی عمومی حالت کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ قطع نظر کرتے ہوئے ان عوارض سے جو کبھی کبھار پیش آ جاتے ہیں۔ یہ اصلی احکام ہیں جو ابتدائی طور پر مشروع ہیں تا کہ یہ مکلفین کے عمومی احوال میں ان کے لئے عام قاعدہ ہوں اور ان کی مشروعیت میں کسی مجبوری اور عذر کو مدنظر نہیں رکھا گیا۔ جیسے نماز اور دیگر عبادات۔ اور حکم تکلیفی والی اقسام اس کی بھی ہونگی۔ جیسے واجب، مندوب مکروہ اور مباح۔ محققین کے نزدیک عزیمت کا اطلاق اسی وقت ہوگا جب اس کے مقابلے میں رخصت آئے۔

۴۳۔ رخصت لغت میں سہولت اور آسانی کو کہتے ہیں۔ جبکہ اصطلاحی معنی گذر چکے۔ کچھ علماء رخصت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ رخصت وہ حکم ہے کہ جس میں مکلف کو کسی عذر اور مجبوری کی وجہ سے وسعت دی گئی ہو، جبکہ محرم سبب بھی موجود ہو۔

(المستصفی ج ا ص ۹۸، آمدی ج ا ص ۱۸۸)

یا وہ حکم ہے جو مشروع ہو کسی عذر کی وجہ سے جبکہ محرم بھی ہو اگر عذر نہ ہوتا تو حرمت ثابت ہو جاتی۔ (التلویح ج ا ص ۱۲۷ آمدی ج ا ص ۱۸۸)

اس کلام کا مطلب وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کر دیا۔

پس رخصت وہ احکام ہیں جنہیں شارع نے مشروع کیا ہو، مکلفین کے عذر کے پیش نظر کہ اگر وہ عذر نہ ہوتا تو حکم اصلی باقی رہتا۔ گویا یہ کلی اصل سے ایک مستثنیٰ حکم ہے اور استثناء کی وجہ مجبوریوں اور عذروں کو ملحوظ رکھنا ہے تا کہ مکلف سے حرج دور کیا جا سکے۔ اکثر اوقات یہ حکم اصلی کو لزوم کے مرتبے سے اباحت کے مرتبے میں منتقل کر دیتی ہے اور کبھی مندوب کے مرتبے سے وجوب کے مرتبے میں۔ جیسا اس کی تفصیل آ جائے گی۔

۴۴۔ رخصت کی اقسام:

۱۔ ضرورت کے وقت حرام فعل کی اجازت۔ جیسے جب کسی آدمی کو قتل کا خوف دلا کر کلمہ کفر کے تلفظ پر مجبور کیا جائے تو ایمان پر اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا تلفظ کرنا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے:

﴿ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ﴾(النحل:۱۰۶)

اسی طرح مردار کھانا اور شراب پینا۔ کیونکہ زندگی بچانا ضروری ہے تو شارع نے جو کہ حکیم ذات ہے ایسی سخت بھوک کے وقت مردار کھانے کی اجازت دے دی کہ جس کی وجہ سے جان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح ایسی سخت پیاس کے وقت شراب پینا جائز ہے کہ جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح کسی کا مال تلف کرنا جبکہ ایسی دھمکی دی جارہی ہو کہ جس کی وجہ سے انسان کا اپنا نفس یا کوئی عضو تلف ہو جائے۔

۲- واجب چھوڑنے کی اجازت۔ جیسے مسافر اور مریض سے مشقت کو ختم کرنے کے لئے رمضان کا روزہ نہ رکھنا۔ اسی طرح جب حاکم ظالم اور سرکش ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کو قتل کر دیتا ہو تو ایسے موقع پر ان سے رکنا۔

۳- ایسے معاملات کی اجازت جن کی لوگوں کو ضرورت پیش آئے۔ حالانکہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے عام قواعد شریعت سے ہٹ کر ہوں۔ جیسے بیع سلم' شارع نے اس کی اجازت دی ہے حالانکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے۔ لیکن شارع نے اسے بیع کے عمومی قواعد سے مستثنیٰ کر کے اجازت عطا فرمائی ہے تا کہ مکلفین کے لئے سامان راحت وسہولت بن سکے۔ اسی طرح آرڈر پر کوئی چیز بنوانا۔ شارع نے اس کی اجازت فرمائی ہے لوگوں کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے۔ حالانکہ یہ بھی معدوم کی بیع ہے، لیکن اس سے روکنے میں حرج اور تنگی ہے۔

۴۵- رخصت کا حکم:

رخصت میں اصل اباحت ہے یہ حکم اصل کو لزوم سے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ کیونکہ رخصت کی بنیاد مکلف کے عذر پر ہے اور اس سے تکلیف دور کرنا اس کا مقصد ہے اور یہ مقصود اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے کہ جب ممنوع فعل کی اجازت دی جائے اور مامور بہ سے روک دیا جائے۔

جیسے رمضان میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنا۔ رخصت پر عمل کرتے

ہوئے ان دونوں کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے روزے کی اجازت ہے، جبکہ روزے سے انہیں کوئی ضرر نہ پہنچے۔ احناف کی اصطلاح میں یہ رخصت ترفیہ ہے۔ کیونکہ حکم اصلی باقی ہے ختم نہیں ہوا۔ لیکن مکلف کو سہولت اور آسانی کے پیش نظر روزے کے ترک کی اجازت دی گئی۔

کبھی رخصت پر عمل کرنے کی اجازت کے باوجود عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب دل ایمان پر مطمئن ہو اور قتل یا عضو کے تلف کئے جانے کی دھمکی دی جارہی ہو تو زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت ہے۔ لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں مسلمان کی طرف سے دین پر کاربند رہنے، حق کی مضبوطی، کافروں کو غصہ دلانے، ان کے دلوں کو کمزور کرنے اور مسلمانوں کے عزائم کو تقویت دینے کا اظہار ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مسیلمہ کذاب کے جاسوسوں نے بعض مسلمانوں کو گرفتار کرلیا اور انہیں اس کے پاس لے گئے۔ اس نے ان میں سے ایک سے پوچھا کہ تم محمد ﷺ کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ اس نے کہا کے آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔ کہنے لگا! میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اس نے کہا! تو بھی۔ تو اس نے اسے چھوڑ دیا اور کوئی تکلیف نہ دی۔ پھر دوسرے سے حضور ﷺ کے بارے پوچھا تو انہوں نے کہا وہ اللہ کے رسول ہیں۔ اس نے کہا! میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو صحابی نے کہا! میں بہرا ہوں مجھے سنائی نہیں دے رہا۔ مسیلمہ نے تین بار سوال کیا اور صحابی نے تینوں مرتبہ یہی جواب دیا۔ تو اس نے انہیں قتل کرا دیا۔ جب یہ بات حضور ﷺ تک پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا: پہلے نے اللہ کی رخصت پر عمل کیا اور دوسرے نے کھل کر حق بات کہی، پس اسے مبارک ہو۔

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی کفریہ کلمات کہے تھے اور حضور ﷺ کی شان میں گستاخی کی، جبکہ مشرکین کے معبودوں کی مدح سرائی کی اور یہ سب کچھ سخت تکلیف کے تحت کیا۔ جب حضور ﷺ تک ان کے واقعے کی خبر پہنچی تو پوچھا عمار تمہارا

دل کیسا تھا؟ کہنے لگے ایمان پر مطمئن تھا۔تو فرمایا: اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی یونہی کرنا۔

یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ مجبوری اور ضرورت کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ جائز ہے۔جبکہ پہلی حدیث بتلائی ہے کہ صبر کرنا اور عزیمت پر عمل کرنا افضل اور اولی ہے۔

اسی طرح امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں عزیمت پر عمل کرنا کہ اگر اس کی وجہ سے قتل کی نوبت جا پہنچے تو یہ اولیٰ ہے۔اس پر حضور ﷺ کا یہ ارشاد مبارک دلالت کرتا ہے، شہداء کے سردار حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہیں اور وہ شخص ہے جو ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہے اور قتل کر دیا جائے۔

ظالم حاکم کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا جبکہ اس کی پکڑ کا اندیشہ بھی ہو خاموش رہنے سے بہتر ہے۔کیونکہ آپ ﷺ نے ایسے شخص کو شہادت کے مرتبے میں حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کا ساتھی قرار دیا ہے۔

قابل لحاظ بات:

یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک ضرر کے اندیشہ کے وقت رخصت ہے۔جیسے اگر ظالم حاکم ہو جو ایسا کرنے والے کو قتل کر دیتا ہو، لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ یہ حکم جزئی ہے نہ کہ کلی، یعنی یہ ایک فرد کے ساتھ خاص ہے پوری امت کے لئے یہ حکم نہیں۔یہ جائز نہیں کہ پوری امت ہی ظالم بادشاہ کے خوف سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ترک کر دے۔کیونکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے، امت میں اس پر عمل درآمد ہونا ضروری ہے۔اگر چہ اس میں ہلاکت نفس ہی کیوں نہ ہو۔ذرا دیکھئے تو سہی کہ جہاد فرض کفایہ ہے اور اسے بجالانا امت پر فرض ہے اگر چہ اس میں کتنی ہی جانیں تلف کیوں نہ ہوں؟ ان حالات میں امر بالمعروف بھی جہاد

کی ایک قسم ہوگا۔ اور امت کے لئے اس سے روگردانی جائز نہ ہوگا۔ اگرچہ اس کی وجہ سے امت کے بعض افراد کا قتل ہی کیوں نہ ہو جائے۔

کبھی رخصت پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ جیسے مجبوری کے وقت مردار کھانا۔ بایں طور کہ اگر نہ کھایا تو بھوک سے مر جائے گا۔ کیونکہ اگر اس نے اسے نہ کھایا تو اپنی جان کے قتل میں سبب بننے کی وجہ سے گنہگار رہوگا، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ ولا تقتلوا انفسکم ﴾(النساء:۲۹)

﴿ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ ﴾(البقرہ:۱۹۵)

دلیل اس کی یہ ہے کہ مردار اور اس طرح کے دیگر محرمات جیسے شراب' یہ اس وجہ سے حرام ہیں کہ ان میں عقل اور نفس کا خراب ہونا پایا جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ نفس کی حفاظت اور اس سے ہلاکت کے اندیشے کو ختم کرنے کی راہ میں مددگار بن رہے ہوں تو ان کا کھانا واجب ہے۔ کیونکہ انسان کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اپنی جان کو تلف کرے یا اسے تلف کے درپے کرے ایسے حالات میں کہ جن میں شریعت کی طرف سے اجازت نہیں۔ کیونکہ انسان کا نفس اس کی حقیقی ملکیت نہیں بلکہ وہ تو اس کے خالق اللہ کی ملکیت ہے۔ جس نے اسے انسان کے پاس ودیعت رکھوایا ہے اور اس کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ مالک کی اجازت کے بغیر امانت میں تصرف کرے۔ رخصت کی اس قسم پر عمل کرنا واجب ہے اس کو احناف رخصۃ الاسقاط کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کا حکم اصلی اس حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور صرف ایک ہی حکم یعنی رخصت پر عمل کرنا باقی رہ جاتا ہے۔

حکم وضعی کی اقسام

سبب

۴۶ سبب کی تعریف:

لغت میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعے مقصود تک پہنچا جائے۔ جبکہ اصطلاح شریعت میں سبب ایسی چیز کو کہتے ہیں جسے شریعت کسی شرعی حکم کے لئے معرف بنائے، کہ اگر سبب پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ (المستصفی ج ا ص ۹۳۔۱۹۴ آمدی ج ا ص ۱۱)

اس طرح اصطلاحی اعتبار سے سبب کی تعریف یوں کرنا ممکن ہے کہ سبب ہر وہ امر ہے کہ جس کے وجود کو شارع حکم کے وجود کے لئے علت بنا دے اور اس کے عدم کو حکم کے عدم کے لئے علت بنا دے۔ جیسے زنا حد کے وجوب کے لئے علت ہے، جنون حجر کے وجود کے لئے علت ہے اور غصب مغصوبہ چیز کی موجودگی میں اسی کو لوٹانے اور عدم موجودگی میں اس کے مثل یا اس کی قیمت لوٹانے کے لئے علت وسبب ہے۔

جب زنا، جنون اور غصب نہ پائے جائیں گے تو حد، حجر، رد یا ضمان کا وجوب بھی منتفی ہوگا۔

۴۷۔سبب کی اقسام:

مکلّف کے فعل ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے سبب کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:

سبب نہ تو مکلّف کا فعل ہو اور نہ ہی اس کی طاقت میں ہو۔ اس کے باوجود جب

سبب پایا جائے گا حکم بھی پایا جائے گا۔ کیونکہ شارع نے حکم کو پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے سبب کے ساتھ مربوط کیا ہے۔ چنانچہ سبب حکم کے وجوب اور اس کے ظہور کے لئے علامت اور نشانی ہے۔ جیسے سورج کا ڈھلنا نماز کے وجوب کے لئے، رمضان کا مہینہ روزوں کے وجوب کے لئے، مجبوری مردار کے حلال ہونے کے لئے، اور بچپن اور دیوانگی حجر کے وجوب کے لئے اسباب ہیں۔

دوسری قسم:

سبب مکلّف کا فعل بھی ہو اور اس کی بساط میں بھی ہو۔ جیسے سفر روزہ نہ رکھنے کی اجازت کے لئے، جان بوجھ کر قتل کرنا قصاص کے وجوب کے لئے سبب ہیں۔ اسی طرح مختلف تصرفات اور عقود ان کے احکامات کے مرتب ہونے کے لئے سبب ہیں۔ جیسے بیع مشتری کے حق میں مبیع کے مالک ہونے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت کے لئے سبب ہے اور سبب کی یہ قسم یعنی جبکہ سبب مکلّف کا فعل ہو، اس کی دو جہتیں ہیں۔

۱- اوّل یہ کہ یہ مکلّف کا فعل ہے۔ لہٰذا یہ تکلیف کے خطاب میں داخل ہوگی اور اس پر احکام جاری ہوں گے۔ یا تو اس کے کرنے کا مطالبہ ہوگا، یا چھوڑنے کا مطالبہ ہوگا یا اختیار ہوگا۔

۲- ان دیگر احکام کے اعتبار سے جنہیں شارع نے اس پر مرتب کیا ہے، پس اسے حکم وضعی کی اقسام میں سے شمار کیا جائے گا۔ (الشاطبی ج ۱ ص ۱۸۸)

لہٰذا جب زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو نکاح کرنا واجب ہوگا، جبکہ نکاح کی ذمہ داریاں برداشت کرنے کی قدرت بھی ہو، وجوب حکم تکلیفی ہے اور یہ سبب ہوگا۔ اس پر تمام شرعی احکام جیسے مہر، نفقہ اور میراث کا وجوب، مرتب ہوں گے اور سببیت حکم وضعی ہے۔

جان بوجھ کر قتل کرنے کے ترک کا لازمی طور پر مطالبہ ہے اور یہ حکم تکلیفی ہے اور یہ قصاص کے وجوب کا سبب ہے، اور یہ حکم وضعی ہے۔

بیع مباح ہے اور حکم تکلیفی ہے اور بائع کے لئے ثمن کے مالک ہونے کا سبب ہے

اور مشتری کے لئے مبیع کا مالک ہونے کا ذریعہ ہے اور یہ حکم وضعی ہے۔

۴۸-سبب پر مرتب ہونے والے احکام کے اعتبار سبب کی اقسام:

اس اعتبار سے بھی سبب کی دو قسمیں ہیں۔

۱-حکم تکلیفی کا سبب:

جیسے سفر روزہ نہ رکھنے کی اجازت کے لئے؟ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے۔

۲-مکلّف کے فعل کے حکم کا سبب:

جیسے بیع مشتری کے لئے مبیع کے مالک ہونے کے لئے' وقف واقف سے ملکیت کے ختم کرنے کے لئے، نکاح زوجین کے درمیان حلت کو پیدا کرنے کے لئے اور طلاق اس حلت کو ختم کرنے کے لئے۔

۴۹-اسباب کا مسببات کے ساتھ ربط:

مسببات اپنے اسباب پر مرتب ہوتے ہیں جب یہ اسباب پائے جائیں اور شرعاً ان پر احکام کے مرتب ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ قرابت میراث کا سبب ہے۔ اس کی شرط' مورث کی موت اور وارث کا حقیقۃً یا حکماً بقدر حیات ہونا ہے۔

مانع:

وہ جان بوجھ کر قتل کرنا یا اختلاف دین ہے۔ جب سبب موجود ہو' شرائط پائی جا رہی ہوں اور مانع نہ ہو تو اس پر حکم یعنی میراث مرتب ہوگا اور جب شرط مفقود ہو یا مانع پایا جا رہا ہو تو سبب سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوگا۔

مسببات کا اپنے شرعی اسباب پر مرتب ہونا شارع کے حکم سے ہوگا۔ اس میں مکلّف کی رضامندی کے ہونے یا نہ ہونے کو کوئی دخل نہیں۔ شارع ہی نے اسباب کو مسببات تک پہنچایا ہے۔ چاہے مکلف ان کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔ ان پر راضی ہو یا نہ ہو۔ بیٹا باپ کا وارث ہوگا۔ کیونکہ بنوۃ شارع کے حکم کی وجہ سے میراث کا سبب ہے۔

اگر چہ مورث یا وارث اسے رد کردے اور جو شخص اس بات پر نکاح کرے کہ عورت کے لئے مہر یا نفقہ نہیں یا ان دونوں کے درمیان میراث جاری نہ ہوگی تو یہ شرط لگانا لغو اور بے قیمت ہوگی۔ کیونکہ شارع نے ہی عقد نکاح پر ان احکامات اور ان کے علاوہ دیگر احکامات کے مرتب ہونے کا حکم دیا ہے۔ پس بیوی کے لئے مہر اور نفقہ واجب ہونگے اور میراث کا اجراء بھی ہوگا۔

اسی طرح دیگر اسباب اپنے ان احکامات تک لے جاتے ہیں، جنہیں شریعت نے ان پر مرتب کیا ہے اگر چہ مکلف انہیں رد ہی کیوں نہ کرے۔

۵۰-سبب اور علت:

شارع نے جس چیز کو وجود اور عدم کے اعتبار سے حکم کی علامت بنایا ہے یا تو وہ حکم میں مؤثر ہوگی، یعنی عقل میں اس کے اور حکم کے درمیان وجہ مناسبت آئے گی' یا حکم اور اس کے درمیان مناسبت اس قدر خفیف ہوگی کہ عقل اس کا ادراک نہ کر سکے گی' اگر پہلی صورت ہو تو اسے علت اور سبب کہا جاتا ہے۔

اگر دوسری صورت ہو تو اسے صرف سبب کہتے ہیں' علت نہیں کہتے۔ اور یہ علمائے اصول کی ایک جماعت کی رائے کے مطابق ہے۔

پہلے کی مثال:

سفر روزہ نہ رکھنے کی اجازت کے لئے' نشہ دلانا شراب کی حرمت کے لئے' بچپن صغیر پر ولایت کا حق حاصل ہونے کے لئے' سبب اور علت ہے۔ کیونکہ ان مسائل میں عقل کی سمجھ میں سبب اور حکم کے درمیان وجہ مناسبت آرہی ہے۔ پس سفر میں مشقت کا گمان ہے لہٰذا رخصت کو اس سے مناسبت حاصل ہے۔ نشہ آور ہونا چونکہ عقل کو فاسد کر دیتا ہے لہٰذا شراب کے حرام ہونے کا حکم اس کے مناسب ہے تاکہ عقل کو خراب ہونے سے بچایا جاسکے۔ کم سنی چونکہ بچے کی رہنمائی مفید تصرفات کی طرف نہیں کرتی لہٰذا اس پر ولایت کا حق حاصل ہونے کا حکم دینا اس کے بالکل مناسب ہے تاکہ اس کے مفاد کا

خیال بھی رکھا جا سکے اور اس کی تکلیف کو بھی دور کیا جا سکے۔

ان مسائل میں سفر، نشہ دلانا اور کم سنی کو ان احکام کے لئے سبب اور علت مانا گیا ہے جو ان کے ساتھ مربوط ہیں۔

دوسری قسم کی مثال جس کی حکم سے مناسبت نہ پہچانی جائے، رمضان کا وجود روزوں کے وجوب کے لئے سبب ہے کیونکہ عقل سبب یعنی رمضان کی موجودگی اور روزوں کے وجوب کے درمیان مناسبت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اسی طرح سورج کا غروب ہونا نماز مغرب کے وجوب کے لئے سبب ہے، لیکن عقل اس سبب اور نماز مغرب کے واجب ہونے کی مشروعیت کے درمیان وجہ مناسبت کو تلاش نہیں کر سکتی۔

اسی وجہ سے رمضان کی موجودگی اور غروب شمس کو صرف سبب کہا جائے گا علت نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہر علت سبب ہے، لیکن ہر سبب علت نہیں۔

علمائے اصول کے دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ علت کا اطلاق صرف اسی پر ہوگا، جس کی حکم کے ساتھ مناسبت سمجھ میں آئے اور سبب کا اطلاق اس پر ہوگا، جس کی مناسبت سمجھ میں نہ آئے۔ پس علت کو سبب کا نام نہ دیا جائے گا اور سبب کو علت کا نام نہیں دیا جائے گا۔

درحقیقت یہ اختلاف بالکل معمولی ہے پہلے گروہ کے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ علت سبب کے معنی میں داخل ہے، وہ ان دونوں کو سبب کے نام سے جمع کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حکم کے لئے علامت ہے اور حکم کی مناسبت کے اعتبار سے ان میں فرق کرتے ہیں۔ مناسب کو علت کہتے ہیں اور غیر مناسب کو علت نہیں کہتے۔ اگرچہ دونوں ہی باقی ہیں کہ جن پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے۔

شرط

۵۱-شرط کی تعریف:

لغت میں شرط ایسی علامت کو کہتے ہیں جو لازمی ہو جدا نہ ہو۔ جبکہ اصطلاح میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کے وجود پر کسی شی کا وجود موقوف ہو، جبکہ وہ اس شی کی حقیقت سے خارج ہو اس کے وجود سے شی کا وجود لازم نہ ہو۔ لیکن اس کے معدوم ہونے سے اس شی کا معدوم ہونا لازم آ سکے۔ (الحلاوی ص ۲۵۶)

شی کے وجود سے مراد اس کا شرعی وجود ہے کہ جس پر شرعی احکام مرتب ہوں۔ جیسے وضو نماز کے لئے اور گواہوں کا موجود ہونا عقد نکاح کے لئے شرط ہے۔

پس وضو ایسی شرعی نماز کے وجود کے لئے شرط ہے کہ جس پر اس کی صحت، قابل اجر اور ذمہ سے بری ہونے جیسے احکام مرتب ہوسکیں لیکن وضو نماز کی حقیقت کا جزء نہیں۔ کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ وضو تو پایا جاتا ہے، لیکن نماز نہیں پائی جاتی۔

عقد نکاح میں گواہوں کا موجود ہونا نکاح کے شرعی وجود کے لئے شرط ہے کہ اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے لیکن گواہوں کی موجودگی نکاح کی حقیقت و ماہیت کا جزء نہیں۔ کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ گواہ تو موجود ہوتے ہیں، لیکن نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

۵۲-شرط اور رکن:

شرط اور رکن اس اعتبار سے تو متفق ہیں کہ کسی شی کا شرعی وجود ان میں سے ہر ایک پر موقوف ہے، جبکہ اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ شرط

شی کی حقیقت و ماہیت سے خارج ہوتی ہے، جبکہ رکن شی کی حقیقت اور ماہیت کا جزء ہوتا ہے۔ جیسے رکوع نماز میں رکن ہے، کیونکہ یہ نماز کا جزو ہے اس کے بغیر اس کا شرعی وجود متحقق نہیں ہوسکتا اور وضو نماز کی صحت کے لئے شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوسکتی لیکن وضو نماز کی حقیقت سے خارج ہے۔

اسی طرح نکاح میں ایجاب اور قبول دونوں رکن ہیں۔ کیونکہ یہ اس کی حقیقت کا جزو ہیں۔ جبکہ گواہوں کی موجودگی نکاح کی صحت کے لئے شرط ہے لیکن اس کی حقیقت سے خارج ہے۔

۵۳-شرط اور سبب:

شرط اور سبب اس حیثیت سے تو متفق ہیں کہ یہ دونوں دوسری چیز کے ساتھ اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ ان کے بغیر اس شے کا وجود نہیں ہوسکتا لیکن دونوں اس کی حقیقت کا جزو نہیں ہوتے۔

اور اس اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں کہ سبب کا وجود مسبب کے وجود کو مستلزم ہوتا ہیہاں اگر کوئی مانع پایا جائے تو مستلزم نہ ہوگا۔ چنانچہ شارع کے حکم کی وجہ سے سبب مسبب تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جبکہ شرط کا وجود مشروط فیہ کے وجود کو لازم نہیں۔

۵۴-شرط کی اقسام:

سبب یا مسبب کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے شرط کی دو قسمیں ہیں۔

۱-شرط للسبب ۲-شرط للمسبب

پہلی قسم:

سبب کو مکمل کرتی ہے اور اس میں سببیت کے معنی کو قوی کرتی ہے اور اس کے حکم کو اس پر مرتب کرتی ہے۔ جیسے جان بوجھ کر کرنا اس قتل کے لئے شرط ہے، جو کہ قاتل کی طرف سے قصاص کو واجب کرنے کا سبب ہے۔ مسروقہ مال کی حفاظت شرط ہے اس چوری کے لئے جو سارق پر حد کے وجوب کے لئے سبب ہے، مال کے نصاب پر ایک سال گزرنا اس نصاب کے لئے شرط ہے جو زکوٰۃ کا سبب ہے، نکاح کے اندر گواہی شرط ہے اس عقد نکاح کو اس قابل بنانے کے لئے کہ اس پر شرعی احکام مرتب ہوسکیں۔

دوسری قسم:

جیسے مورث کی موت حقیقۃً ہو یا حکماً اور وارث کا مورث کی وفات کے وقت بقید

حیات ہونا یہ دونوں اس میراث کے لئے شرط ہیں کہ جس کا سبب قرابت' زوجیت یا عصوبیت ہے۔

۵۵-شرط کی تقسیم ثانی:

شرط کی اپنے ماخذ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

۱-شرط شرعی ۲-شرط جعلی۔

شرط شرعی:

جس کا ماخذ شرط شارع ہو۔یعنی شارع نے اسے شی کے وجود کے لئے شرط ٹھہرایا ہو۔اس کی مثال ایک بچے کا سن رشد کو پہنچنا اس کے حوالے مال کرنے کے لئے شرط ہے۔اسی طرح دیگر عام وہ شرائط جنہیں شارع نے عقود' تصرفات' عبادات اور جنایات میں شرط ٹھہرادیا ہے۔

شرط جعلی:

جس کا ماخذ شرط مکلف کا ارادہ ہو۔

جیسے وہ شرائط جنہیں لوگ ایک دوسرے پر عقود اور تصرفات میں لگاتے ہیں یا وہ شرط جسے مکلّف اپنے تصرف میں لگاتا ہے کہ جو تصرف اس کے ذاتی ارادے سے ہی پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔جیسے وقف' پھر اس شرط کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:

جس پر عقد کا وجود موقوف ہو۔یعنی مکلّف عقد کے تحقق کو اس شرط کے تحقق پر معلق کردے جو اس نے لگائی ہے۔اسی وجہ سے یہ سبب کی شرائط میں سے ہے۔جیسے: کفالے کو قرض دار کے قرض کی ادائیگی سے عاجز آنے پر معلق کرنا یا طلاق کو کسی معاملے کے ساتھ معلق کرنا، جیسے اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو نے چوری کی تو تجھے طلاق۔

شرط کی اس قسم کو شرط معلق اور اس عقد کو عقد معلق کہتے ہیں۔اور ہر عقد اور تصرف تعلیق کو قبول نہیں کرتا۔

بلکہ کچھ عقود وتصرفات ایسے ہیں کہ جنہیں شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں۔ جیسے عقد تملیک جو کہ عین کی ملکیت یا کسی چیز کے عوض یا بغیر عوض کے منفعت کا فائدہ دیتا ہے اور انہی کے ساتھ عقد نکاح اور خلع بھی متصل ہوگا۔

اور کچھ عقود وتصرفات ایسے ہیں کہ جو مناسب شرط کی تعلیق کو قبول کرتے ہیں۔ جیسے ثمن کی کفالت کو مبیع کے استحقاق کی شرط کے ساتھ معلق کرنا۔

اور کچھ ایسے ہیں کہ جنہیں ہر شرط کے ساتھ معلق کرنا درست ہے، چاہے وہ غیر مناسب ہو جیسے وکالت اور وصیت۔

دوسری قسم:

ایسی شرط جو کسی عقد کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے (اس شرط پر نکاح کرنا کہ خاوند اپنی بیوی کو اس کے شہر سے باہر لے کر نہیں جائے گا یا اس شرط پر کہ عورت کو طلاق کا حق حاصل ہوگا اور بیع اس شرط پر کرنا کے مشتری ثمن کا کفیل پیش کرے یا اس شرط پر کہ بائع فروخت شدہ گھر میں ایک سال تک رہائش پذیر رہے گا۔

اور شرائط کا عقود کے ساتھ متصل ہونے کے بارے میں فقہاء کی رائے مختلف ہے۔ کچھ نے تو تنگی رکھی ہے، کچھ نے وسعت دی اور کچھ نے درمیانی راہ اپنائی ہے۔

تنگی رکھنے والے مکلف کے ارادے کو لغو قرار دیتے ہیں اور عقود اور شرائط میں اصل تحریم کو قرار دیتے ہیں ہاں جب اباحت کے بارے میں کوئی شرعی نص پیش کی جائے۔ یہ لوگ اہل ظواہر اور ان کے متعلقین ہیں۔

جن لوگوں نے وسعت سے کام لیا ہے وہ مکلف کے ارادے کو کھلی چھوٹ دے دیتے ہیں اور عقود اور شرائط کے سلسلے میں اسے بہت بڑی دلیل بناتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرائط اور عقود میں اصل اباحت ہے مگر جب تحریم کی نص وارد ہو جائے۔ اور یہ حضرات حنابلہ اور ان کے متعلقین ہیں۔ حنابلہ میں سے سب سے زیادہ اس باب میں وسیع الظرف ابن تیمیہ ہیں۔

فریقین کے دلائل اور مباحث بہت وسیع ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں جلدی میں ہم اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ راجح موسعین کا قول ہے نہ کہ مضیقین کا۔

مانع

۵۶- مانع (وہ ہے جس کے وجود پر شارع حکم کے عدم وجود یا عدم سبب یعنی بطلان کو مرتب کرے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مانع الحکم (۲) مانع السبب (آمدی ج ا ص ۱۸۵)

مانع الحکم:

وہ ہے کہ جس کے وجود پر حکم کا عدم وجود مرتب ہو، چاہے اس کے سبب کے وجود کے لئے مکمل شرائط پائی جا رہی ہوں۔

مانع دراصل حکم کے وجود میں حائل ہوتا ہے کیونکہ اس میں ایک ایسا معنی ہوتا ہے کہ جو حکم کی حکمت کے ساتھ متفق نہیں ہوسکتا یعنی حکم سے جو غرض مقصود ہوتی ہے اسے وہ متحقق نہیں کرسکتا۔ جیسے ابوّۃ قصاص سے مانع ہے۔ باپ نے جب اپنے بیٹے کو جان بوجھ کر قتل کیا ہو تو اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، اگرچہ دیت لازم ہو جائے گی۔ کیونکہ قصاص کی حکمت روکنا اور زجر و توبیخ کرنا ہے اور ابوت میں جو شفقت اور مہربانی ہے اپنے بیٹے پر، وہ اس کی زجر و توبیخ اور روکنے کے لئے کافی ہے چنانچہ باپ پر قصاص لازم کرنے سے قصاص کی حکمت اور مقصود حاصل نہیں ہو سکتے جو کہ زجر و توبیخ اور روکنا ہے۔ کیونکہ باپ اپنے بیٹے کو جان بوجھ کر قتل کرنے کے لئے اقدام نہیں اٹھاتا سوائے شاذ و نادر ہی اور یہ شاذ قصاص کا مطالبہ نہیں کرتا بلکہ استثناء کا مطالبہ کرتا ہے۔ جس طرح باپ بیٹے کی حیات کا سبب ہے تو بیٹا باپ کی موت کا سبب نہیں ہوسکتا۔

مانع السبب:

جو سبب میں اس طور پر مؤثر ہو کہ اس کا عمل باطل ہو جائے اور مسبب کے تقاضے

کے درمیان حائل ہو جائے کیونکہ مانع میں ایک ایسی وجہ ہوتی ہے جو سبب کی حکمت کے مخالف ہوتی ہے۔

اس کی مثال زکوٰۃ میں ایسا دین جو نصاب زکوٰۃ کو کم کر دے اور نصاب زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہے کیونکہ نصاب کے مالک ہونے کا تصور مالداری میں ہو سکتا ہے اور غنی ہی ضرورت مندوں کی مدد کر سکتا ہے۔ لیکن دین زکوٰۃ کے سبب میں جو وجہ ملحوظ ہے اس کے معارض ہے، جو کہ غنی ہے اور یہ مانع اس کو منہدم کر دیتا ہے۔ کیونکہ دین کے مقابل جو نصاب کے مالک کا مال ہے، وہ درحقیقت اس کی ملکیت نہیں لہٰذا ملکیت نصاب اس کے مالدار ہونے کا گمان نہیں دیتا پس اس نصاب میں وہ وجہ نہیں کہ جس کی وجہ سے وہ زکوٰۃ کا سبب بن سکے لہٰذا نصاب ایسا سبب نہ ہو گا جو مسبب تک پہنچا دے اور وہ زکوٰۃ کا وجوب ہے۔

اسی طرح وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا' یہ بھی مانع السبب ہے اور سبب قرابت وغیرہ ہے کہ وہ اپنا کام پورا کرے اور مسبب تک پہنچائے اور مسبب میراث ہے۔ کیونکہ اس مانع میں ایک ایسی وجہ ہے جو اس بنیاد کو ہی منہدم کر دیتی ہے کہ جس پر میراث کھڑی تھی اور وہ بنیاد وارث کو مورث کا خلیفہ ماننا ہے اور ان دونوں میں جو دائمی موالات تھی اس کا اعتبار کرنا ہے۔ یہ وجوہات کسی صورت بھی جنایت قتل کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتیں کہ جو ان وجوہات کو ختم کرتا ہے۔

اسی طرح اختلاف دین یا اختلاف دار دونوں مانع السبب ہیں۔

اور مانع مانع ہونے کی حیثیت سے مکلف بنانے کے خطاب میں داخل نہیں۔ اسے حاصل کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہوتا۔ بلکہ شارع کا مقصود تو سبب کے حکم کا اٹھ جانا یا مانع کے پائے جانے کے وقت مسبب کے بطلان کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ پس مکلف سے اس دین کو پورا کرنے کا مطالبہ نہ کیا جائے گا جو اس کے ذمے ہے جبکہ اس کے پاس نصاب ہو اور اس پر زکوٰۃ لازم کرنے کی سعی کی جا رہی

ہو۔جس طرح مالک نصاب کوقرض لینے سے نہیں روکا گیا حتی کہ اس سے زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔

لیکن مکلف کے لئے جائز نہیں کہ وہ احکام شرعیہ سے بھاگنے کے لئے مانع تلاش کرے، اس کا تعلق حیلوں سے ہے اور حیلہ بازی شریعت اسلامیہ میں جائز نہیں ایسا کرنے والا گنہگار ہوگا۔ جیسے کوئی شخص اپنا کچھ مال اپنی بیوی کو ہبہ کردے تاکہ سال گزرنے سے پہلے زکوۃ کا نصاب کم ہو جائے اور پھر اس سے واپس لے لے سال گزرنے کے بعد اور یہ سب کچھ زکوۃ سے بھاگنے کے لئے کرے۔

(الشاطبی ج اص ۲۸۸، ۲۸۹)

صحت اور بطلان

۵۷-صحت اور بطلان:

مکلفین کے افعال کے ارکان اور شرائط جب مکمل ہوں تو شارع انہیں صحیح قرار دیتا ہے اور جب اس صورت میں واقع نہ ہوں تو شارع انہیں باطل قرار دیتا ہے۔

صحت کا مطلب یہ ہے کہ شرعی احکام ان پر مرتب ہوتے ہیں۔ پس اگر ان افعال کا تعلق عبادات سے ہو تو مکلف بری الذمہ ہو جائے گا۔ جیسے نماز جبکہ اس کے ارکان اور شرائط مکمل ہوں۔

اور جب مکلف کے افعال صحیحہ کا تعلق معاملات سے ہو۔ جیسے عقود، بیع، اجارہ اور نکاح تو ہر عقد پر اس کے شرعی احکام مرتب ہو جائیں گے۔

بطلان کا مطلب یہ ہے کہ ان پر شرعی احکام مرتب نہ ہونگے۔ کیونکہ شرعی احکام اس پر مرتب ہوتے ہیں جس میں وہ ارکان مکمل ہوں، جن کا شارع نے مطالبہ کیا ہے۔ اگر ان افعال کا تعلق عبادات سے ہوگا تو مکلف بری الذمہ نہ ہوگا اور اگر عقود تصرفات سے ہوگا تو ان پر وہ احکام مرتب نہ ہونگے جو صحیح پر ہوتے ہیں۔

۵۸-صحت اور بطلان حکم وضعی کی قسمیں ہیں:

بعض علمائے اصول کا کہنا ہے کہ فعل کا صحیح اور باطل ہونا حکم تکلیفی کے قبیل سے ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحت کا مطلب یہ ہے کہ شارع اس چیز سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دے رہا ہے اور بطلان کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز سے فائدہ اٹھانا حرام ہے۔ پس بیع صحیح میں مشتری کے لئے مبیع سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور بیع باطل میں فائدہ اٹھانا

حرام ہے۔

اس قول پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بیع میں بائع کے لئے خیار شرط ہو تو وہ بالا جماع صحیح ہوتی ہے لیکن مشتری کے لئے بیع سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوتا۔

(آمدی ج ا ص ۱۸۶-۱۸۷)

دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ صحت اور بطلان کا تعلق احکام وضع کے ساتھ ہے۔ کیونکہ شارع اس فعل پر صحت کا حکم لگاتا ہے جس کے ارکان اور شرائط پورے ہوں اور جس کے ارکان اور شرائط پورے نہ ہو اس پر بطلان کا حکم لگاتا ہے۔

(التلویح ج ۲ ص ۱۲۳)

قول ثانی کو ہم ترجیح دیتے ہیں کیونکہ صحت اور بطلان میں نہ تو فعل ہوتا ہے نہ ترک اور نہ اختیار بلکہ اس میں تو شارع اس فعل کو صحت کے ساتھ متصف کرتا ہے، جس کے ارکان اور شرائط مکمل ہوں اور پھر اس پر احکام مرتب کرتا ہے یا شارع اس فعل کو بطلان کے ساتھ متصف کرتا ہے جس کے ارکان اور شرائط مکمل نہ ہوں اور پھر اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، انہیں مرتب کرتا ہے اور یہ سب چیزیں خطاب وضع میں داخل ہیں، کیونکہ وہ سبب کے افراد میں سے ہے اور سبب حکم وضعی کی قسم ہے۔

۵۹- بطلان اور فساد:

جمہور کے نزدیک ان دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔ پس ہر وہ عبادت یا عقد یا تصرف جس کے ارکان یا شرائط میں سے بعض نہ ہوں وہ باطل یا فاسد ہے اس پر حکم شرعی مرتب نہ ہوگا۔

مجنون کی بیع باطل ہے، کیونکہ اس کے رکن یعنی عاقد میں خلل ہے۔ اسی طرح معدوم یا مردار کی بیع باطل ہے، کیونکہ اس کے رکن یعنی معقود علیہ میں خلل ہے۔

مجنون اور مردار کی بیع کو جس طرح باطل کہتے ہیں اسی طرح فاسد بھی کہتے ہیں اور ایسی بیع جس کا ثمن نا معلوم ہو یا اس کا ثمن قرض ہو اور مدت معلوم نہ ہو تو اسے بھی فاسد

اور باطل کہیں گے۔ اگر چہ خلل بیع کی کچھ شرائط یعنی اس کے اوصاف میں ہو ارکان میں نہ ہو۔

جبکہ احناف کے ہاں اس مسئلے میں قدرے تفصیل ہے جو درج ذیل ہے۔

ا۔عبادات:

اگر ان کا کوئی رکن مفقود ہو، جیسے نماز بغیر رکوع کے یا کوئی شرط مفقود ہو، جیسے نماز بغیر وضو کے، تو ان دونوں حالتوں میں اسے باطل یا فاسد کہیں گے اور اس پر شرعی حکم مرتب نہ ہوگا۔ احناف کے نزدیک فاسد اور باطل کا عبادات میں ایک ہی مطلب ہے۔

ب: معاملات:

یعنی عقود اور تصرفات، اگر ان کا کوئی رکن مفقود ہو تو اسے باطل کہیں گے اور اس پر شرعی حکم مرتب نہ ہوگا۔ جیسا کہ مجنون یا مردار کی بیع یا حرمت کا معلوم ہونے کے باوجود محارم سے نکاح۔ اور جب ارکان تو مکمل ہوں لیکن کوئی شرط نہ پائی جائے یعنی کوئی خارجی وصف نہ پایا جائے تو اسے فاسد کہیں گے اور اگر عاقد عقد کا نفاذ چاہے تو شرعی احکام مرتب ہوں گے۔ جیسے غیر معلوم ثمن کے ساتھ بیع یا غیر متعینہ مدت کے لئے ادھار ثمن پر بیع یا بیع میں کسی شرط فاسدہ کا ہونا یا بغیر گواہوں کے نکاح۔ پس بیع میں اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو مشتری کے لئے ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اور نکاح میں اگر مباشرت ہوگئی تو بغیر گواہوں کے ہی مہر واجب ہو جائے گا اور جدائی کی صورت میں عورت پر عدت لازم ہوگی اور بچے کے حق کا لحاظ کرتے ہوئے نسب ثابت ہوگا۔

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عقد فاسد پر بذاتہ کوئی شرعی حکم مرتب نہیں ہوتا بلکہ عقد کو نافذ کرنے کے لئے یہ احکام مرتب ہونگے۔ گویا تنفیذ شارع کے رعایت رکھنے کا محل ہے اس شبہے کو مدنظر رکھتے ہوئے جو عقد فاسد کی وجہ سے پیدا ہوا۔

پس باطل احناف کے نزدیک وہ ہے کہ جس میں خلل ارکان عقد سے متعلق ہو یعنی خلل یا تو صیغہ عقد میں ہو یا عاقدین یا محل عقد میں ہو۔ اور فاسدہ وہ ہے کہ جس میں خلل

اوصاف عقد میں ہو نہ کہ ارکان عقد میں، ارکان درست ہوں لیکن بعض اوصاف میں خلل آ جائے۔ جیسے مبیع کے ثمن کا مجہول ہونا۔

اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ فاسد وہ ہے جو اپنی اصل یعنی ارکان کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو اور باطل وہ ہے جو نہ اصلاً مشروع ہو اور نہ ہی وصفاً۔ (تیسر التحریر ج ۲ ص ۳۹۱ آمدی ج ۱ ص ۱۸۷' کشاف القناع ج ۲ ص ۵ الشرح الکبیر' الدردیر ج ۳ ص ۶۰' بدائع الصنائع ج ۵ ص ۲۹۹' حاشیۃ البجیری ج ۲ ص ۲۲۲' الکنز للزیلعی ج ۹ ص ۴۰'۴۱ مقامات ابن رشد ج ۲ ص ۲۱۳)

۶۰- جمہور اور احناف کے درمیان ثمرہ اختلاف دو مثالوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

۱- کیا شارع نے ایسے عقد سے روکا ہے کہ جس کا دنیاوی احکام میں شمار نہیں ہوتا۔ جبکہ ایسے کرنے والے کو اخروی احکام میں گناہ ہوتا ہے یا دنیاوی احکام میں اس کا کچھ شمار ہوتا ہے اور آخرت میں گناہ؟

۲- کیا عقد سے ممانعت اس کی اصل میں خلل کی وجہ سے ہے۔ جیسے عقد سے ممانعت اوصاف میں خلل کی وجہ سے ہے نہ کہ ارکان میں؟ یعنی کیا دونوں حالتوں میں ہی برابر ہے اور دونوں میں کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا؟ یا ان دونوں میں فرق ہے؟

جمہور پہلے مسئلہ کے بارے کہتے ہیں کہ ایسا عقد جو شمار میں نہیں اس سے شارع نے اس وقت روکا ہے جب وہ واقع ہو۔ پس اس پر شرعی احکام مرتب نہ ہوں گے اور اس کے کرنے والے کو آخرت میں گناہ ہوگا۔

دوسرے مسئلے کے بارے میں کہتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں نہی برابر ہے۔ وہ عقد جس میں نہی کسی ایسے امر کی وجہ سے ہو جو عقد کی اصل اور ارکان سے متصل ہے، اس میں اور اس نہی میں جو ایسے امر کی وجہ سے ہو جو اس کے اوصاف کے ساتھ متصل ہے کوئی فرق نہیں۔ دونوں حالتوں میں ایسا عقد معتبر نہیں اور نہ ہی اس پر شرعی احکام مرتب ہوں گے۔

جبکہ احناف پہلے مسئلے کے بارے فرماتے ہیں کہ نہی پر گناہ کا حکم مرتب ہوگا لیکن ہمیشہ کے لئے عقد کے بطلان کا حکم اس پر مرتب نہ ہوگا۔

اور دوسرے مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ نہی کا تعلق اگر اس امر سے ہو جس کا تعلق ارکان عقد سے ہے تو جب ایسا عقد ہو جائے تو وہ باطل ہوگا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے مردار اور مجنوں کی بیع' اور اگر نہی کا تعلق اس امر سے ہو جو اوصاف عقد سے متعلق ہے تو عقد فاسد ہوگا نہ کہ باطل اور اس پر بعض احکام مرتب ہوں گے۔

(المستصفی ج۱ص٦۰-٦۱' ج۲ص۹)

حاکم

حکم کی تعریف:

ہم نے پہلے ذکر کی کہ حکم اللہ پاک کے اس خطاب کو کہتے ہیں جس کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ ہو باعتبار مطالبہ تخییر یا وضع کے۔

یہ تعریف بتاتی ہے کہ اسلامی شریعت میں احکام کا ماخذ اللہ پاک کی ذات کمالیہ ہے۔

پس حاکم یعنی جس سے احکامات کا صدور ہوتا ہے، وہ اللہ کی ذات ہے۔ جس کا اللہ پاک حکم دیں وہی حکم ہوگا اور جس شریعت کو وہ نافذ کریں وہی شریعت ہوگی۔ اس پر قرآن بھی دلالت کرتا ہے اور تمام مسلمانوں کا اجماع بھی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ان الحکم الا للّٰہ (الانعام:۵۷، یوسف ۴۰، ۶۷) الا لہ الحکم (الانعام:۶۲)

چنانچہ اللہ کی طرف سے نازل شدہ احکام سے ہٹ کر حکم دینا کفر ہوگا، کیونکہ احکام جاری کرنے کی اہلیت اللہ کے علاوہ میں نہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك هم الکافرون ﴾

جبکہ انبیاء کا کام تو محض اللہ کے احکام کی تبلیغ کرنا ہے اور مجتہدین کا کام ان احکام کو پہچاننا اور علم اصول فقہ کے وضع کردہ قواعد اور طریقوں کے ذریعے ان احکامات کی وضاحت کرنا ہے۔

۶۲- اگرچہ اس بات پر اجماع ہے کہ حاکم اللہ پاک کی ذات ہے مگر ایک مسئلہ میں یا یوں کہہ لیں دو مسئلوں میں علماء کا اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ:

کیا احکام خداوندی رسولوں کے واسطے کے بغیر نہیں معلوم کئے جاسکتے یا عقل کے لئے ممکن ہے کہ وہ خود ان کا ادراک کرلے اگر یہ ممکن ہے تو کس بنیاد پر ہوگا؟

دوسرا مسئلہ:

اگر عقل کے لئے ممکن ہے کہ وہ احکام خداوندی رسولوں کے واسطے کے بغیر ہی معلوم کر لے تو کیا یہ ادراک تکلیف کی بنیاد اور اس پر جو ثواب اور عقاب آخرت میں مرتب ہوں گے، ان کا ذریعہ بنے گا؟ اسی طرح آخرت میں جو مدح اور مذمت ہوگی اس کا ذریعہ بنے گا؟

ان دونوں مسئلوں میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہم ذیل میں ان کے اقوال مختصراً بیان کرتے ہیں پھر ان کے بعد راجح قول کو بیان کریں گے۔

۶۳- پہلا قول:

یہ معتزلہ اور جعفریہ کے ایک گروہ کا مذہب ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ افعال میں حسن ذاتی بھی ہے اور قبح ذاتی بھی اور عقل خود اکثر افعال کے حسن اور قبح کا ادراک کر سکتی ہے اور یہ ادراک افعال کی صفات اور ان کے نفع یا نقصان یا صلاح وفساد کو دیکھ کر ہوگا۔

اور یہ ادراک انبیاء اور ان کی تبلیغ کے واسطے پر موقوف نہیں۔ فعل کا حسن اور قبیح ہونا دو عقلی امر ہیں، نہ کہ شرعی یعنی ان کا ادراک شریعت پر موقوف نہیں۔ اللہ پاک کا حکم بھی تمہارے ادراک یا افعال کے حسن اور قبیح کے بارے میں تمہاری عقلوں کے ادراک کے موافق ہوگا جسے عقل حسن خیال کرے گی وہ اللہ کے ہاں بھی حسن ہوگا اور انسان سے اس کے کرنے کا مطالبہ ہوگا اور اس کے کرنے پر مدح اور ثواب اور نہ کرنے پر مذمت اور عقاب ہوگا اور جسے عقل قبیح خیال کرے وہ اللہ کے ہاں بھی قبیح ہوگا اور انسان سے اس کے نہ کرنے کا مطالبہ ہوگا اس کے نہ کرنے پر مدح اور ثواب اور کرنے پر مذمت اور عقاب ہوگا۔

اس قول کے قائلین کی نظر میں شریعت کے احکام افعال کے حسن اور قبح کے بارے میں عقل کے ادراک کے موافق ہی ہوتے ہیں۔ عقل جس چیز کے حسن کا ادراک

کرے گی، شریعت اس کے کرنے کا مطالبہ کرے گی اور یہ ممکن ہی نہیں کہ شریعت اس کے نہ کرنے کا مطالبہ کرے اور جن افعال کے حسن اور قبح کا عقل ادراک نہیں کرسکتی۔ جیسے بعض عبادات اور دیگر کیفیات ہیں تو ان میں شارع کا امر اور نہی ان افعال کے حسن اور قبح کو بیان کردے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ انسان انبیاء کی بعثت اور دعوت کے اس تک پہنچنے سے قبل ہی مکلف ہے، تو پھر اس پر لازم ہے کہ جسے عقل حسن سمجھے وہ اسے کرے اور جسے قبیح سمجھے اسے چھوڑ دے اور یہی اللہ کا حکم ہوگا۔ جبکہ مکلف بنانے کے ساتھ ذمہ داری، حساب اور اس کے تابع ثواب اور عقاب کا اعتبار ہے۔

۶۴- دوسرا قول:

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری کے پیروکاروں اور ان کے مذہب کے موافق دیگر فقہا کا ہے اور یہی جمہور علمائے اصول کا قول ہے۔

خلاصہ اس قول کا یہ ہے کہ عقل بذات خود حکم الٰہی کا ادراک نہیں کرسکتی بلکہ رسل اور ان کی تبلیغ کا واسطہ ضروری ہے۔ افعال میں کوئی حسن ذاتی نہیں کہ جو اللہ پر اس بات کو لازم کرے کہ وہ اسی فعل کا حکم دے اسی طرح افعال میں ایسا ذاتی قبیح نہیں جو اللہ پر لازم کرے کہ وہ اس کام سے روکے بلکہ ارادہ خداوندی آزاد ہے کوئی چیز اسے قید نہیں کرسکتی۔

پس حسن وہ ہے کہ جس کے کرنے کا شارع مطالبہ کرے اور قبیح وہ ہے کہ جس کے نہ کرنے کا شارع مطالبہ کرے۔ شارع کے امر سے قبل نہ کوئی فعل حسن ہوتا ہے اور نہ ہی قبیح فعل شارع کے امر کی وجہ سے حسن ہوتا ہے نہ کہ اپنی ذات کی وجہ سے اور شارع کی نہی کی وجہ سے قبیح ہوتا ہے نہ کہ اپنی ذات کی وجہ سے۔ پس افعال میں حسن اور قبیح پن شارع کے امر اور نہی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ ان کی اپنی ذات میں حسن اور قبیح پن ہوتا ہے۔

دلیل ان حضرات کی یہ ہے کہ انبیاء کی بعثت سے قبل بندوں کے افعال میں کوئی حکم خداوندی موجود نہ تھا' کیونکہ جب تک کوئی رسول نہ آئے جو لوگوں تک اللہ کے احکامات پہنچائے بندوں کے افعال پر کوئی حکم لاگو نہ ہوگا' نہ تو کوئی چیز ان پر واجب ہوگی اور نہ ہی حرام اور جب حکم کوئی نہ ہوگا تو مکلف کیسے؟ اور جب مکلف ہی نہ ہونگے تو نہ تو کوئی حساب ہوگا' نہ مدح نہ ثواب نہ مذمت اور نہ ہی عقاب۔

۶۵-تیسرا قول:

یہ قول ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی کا ہے اور یہی محققین احناف اور بعض علمائے اصول کا ہے اور جعفریہ کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے۔

اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ افعال کے حسن اور قبح کا ان افعال کی صفات کی وجہ سے اکثر افعال میں عقل ادراک کر سکتی ہے اور جو ان کے مفسدات اور منافع ہیں ان کا بھی ادراک کر سکتی ہے لیکن عقل کے ادراک کے مطابق اگر کوئی فعل حسن ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت بھی اس کا حکم کرے اور کسی فعل کے قبیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت اس سے رکے کیونکہ عقل انسانی خواہ کتنی ہی پختہ ہو جائے وہ قاصر ہی رہتی ہے اور چاہے جتنی بھی وسیع ہو جائے وہ ناقص ہی رہتی ہے۔

اس ساری بحث کے نتیجے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل فعل میں جس حسن کا ادراک کرتی ہے وہ اس فعل کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ شریعت اس کا حکم دے اور جس قبیح پن کا ادراک کرتی ہے اسے اس قابل بنا دیتی ہے کہ شریعت اس سے روکے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حسن اور قبح اس بات کے موجب ہیں کہ اللہ امر اور نہی کا حکم دے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ پاک کے حکم کا ادراک انبیاء اور ان کی تبلیغ کے بغیر نہیں ہو سکتا' اسی وجہ سے ان کی بعثت اور دعوت کے پہنچنے سے قبل بندوں کے افعال میں اللہ کا کوئی حکم نہ تھا، جب حکم نہ تھا تو وہ بندے مکلف بھی نہ تھے اور جب مکلف ہی نہ تھے تو نہ تو کوئی ثواب تھا اور نہ کوئی سزا۔

۲۶- پسندیدہ قول:

تیسرا قول راجح ہے اور اس کی تائید کتاب اللہ اور عقل انسانی سے ہوتی ہے۔
کتاب اللہ کی بہت ساری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ پاک حسن کا حکم دیتے ہیں اور قبیح سے روکتے ہیں اور امر اور نہی سے قبل ہی افعال کا حسن اور قبیح ہونا ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ (النحل:۹۰)

﴿ يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ (الاعراف:۱۵۷)

شارع نے عدل، احسان اور معروف میں سے جس کا حکم اور فحش، منکر اور سرکشی میں سے جس سے روکا اور پاکیزہ چیزوں کو جو حلال کیا اور بری چیزوں کو جو حرام کیا یہ تمام اچھے اور برے اوصاف افعال میں شرعی حکم آنے سے پہلے ہی موجود تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال کا حسن اور قبیح ہونا ذاتی اعتبار سے ہوتا ہے۔
اور عقل بدیہی طور پر ہی بعض افعال کے حسن اور بعض کے قبیح ہونے کا ادراک کر لیتی ہے۔ جیسے عدالت اور صداقت کے حسن اور ظلم اور جھوٹ کے قبیح ہونے کا، لیکن اللہ کا حکم انبیاء کے ذریعے ہی معلوم ہوتا ہے۔ جب تک کوئی رسول لوگوں کو اللہ کے احکام نہیں پہنچا دیتا، اس وقت تک لوگوں کے افعال میں واجب اور حرام کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے: **﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾** (الاسراء:۱۵)
پس انبیاء کی بعثت اور دعوت پہنچنے سے قبل کوئی عذاب نہیں جب کوئی عذاب نہیں تو مکلف بنانا بھی نہیں اور جب بندہ مکلف ہی نہیں تو اللہ کا بندوں کے افعال میں ان افعال کے کرنے کا مطالبہ کرنے یا چھوڑنے کا مطالبہ کرنے یا اختیار دینے کے اعتبار سے کوئی حکم نہیں۔

امام شوکانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتنی خوبصورت بات کی فرماتے ہیں۔

اس بات سے صاف انکار کرنا کہ عقل فعل کے حسن یا قبیح پن کا ادراک نہیں کرسکتی محض ہٹ دھرمی ہے۔ باقی عقل کا اس بات کا ادراک کرنا کہ فعل حسن ثواب کے متعلق ہے اور فعل قبیح سزا کے یہ قابل قبول نہیں، زیادہ سے زیادہ عقل اس بات کا ادراک کرسکتی ہے کہ فعل حسن کے فاعل کی مدح ہوگی اور فعل قبیح کے فاعل کی مذمت اس میں اور ان کے ثواب اور عقاب کے متعلق ہونے میں تلازم نہیں۔ (الشوکانی ص ۸)

٦٧-ثمرہ اختلاف:

حسن اور قبیح قرار دینے کے مسئلے میں ثمرہ اختلاف درج ذیل ہے؟

۱- جب تک عمومی حیثیت سے دعوت اسلام یا رسل کی دعوت نہیں پہنچی، معتزلہ کے نزدیک اس کے افعال کا مؤاخذہ ہوگا اور اس کے اعمال کا محاسبہ ہوگا، کیونکہ اس سے وہ فعل مطلوب تھا کہ جسے عقل حسن سمجھے اور جسے قبیح سمجھے اس کے ترک کا مطالبہ تھا اور یہی اللہ پاک کا حکم ہے۔

اور اشعریہ، ماتریدیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک نہ حساب ہوگا، نہ ثواب اور نہ عقاب اس شخص کو جس تک دعوت نہیں پہنچی۔

۲- شریعت اسلامیہ کے آنے کے بعد علماء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ کا حکم وہ ہے جو اللہ کی کتاب کے احکام سے معلوم ہو، یا سنت رسول ﷺ سے معلوم ہو اور ان دونوں کی آپ ﷺ نے تبلیغ کی۔

لیکن جس وقت کسی مسئلے میں کوئی حکم شرعی موجود نہ تھا تو پہلے قول والے حضرات جن کا کہنا تھا کہ حسن اور قبیح قرار دینا عقل پر مبنی ہے، وہ کہتے تھے: احکام کا ماخذ عقل ہے، یعنی جس مسئلے کے بارے میں شریعت میں کوئی حکم موجود نہیں اگر عقل اسے حسن سمجھے تو اس کا حکم وجوب کا ہوگا اور اگر عقل اسے قبیح سمجھے تو وہ حرام ہوگا، کیونکہ حکم الٰہی کی بنیاد افعال کے حسن اور قبیح ہونے پر ہے۔ پس جب کسی مسئلے میں شرعی حکم موجود نہیں تو اس کا

مطلب یہ ہے کہ شارع نے ہمیں اجازت دے دی ہے کہ ہم حکم معلوم کرنے کے لیے عقل سے مدد لیں فعل کے حسن اور قبح کو پہچاننے کے لئے دوسرے اور تیسرے قول والے حضرات کا کہنا ہے کہ عقل احکام کا ماخذ نہیں کیونکہ حکم کا ماخذ مصادر فقہیہ ہیں اور ان میں عقل کا شمار نہیں۔

محکوم فیہ

۶۸۔محکوم فیہ:

وہ ہے جس کے ساتھ خطاب شارع کا تعلق ہو اور جب خطاب شارع حکم تکلیفی ہو گا تو محکوم فیہ اس وقت فعل ہی ہوگا، جبکہ حکم وضعی کی صورت میں کبھی تو مکلف کا فعل ہو گا جیسے عقود اور جرائم میں اور کبھی اس کا فعل تو نہیں ہوگا لیکن اس کا تعلق اس کے فعل سے ہو گا' جیسے رمضان کی موجودگی کہ جسے شارع نے روزوں کے وجوب کے لیے سبب قرار دیا ہے اور روزے مکلف کا فعل ہیں۔ محکوم فیہ کو محکوم بہ بھی کہتے ہیں لیکن پہلا نام بہتر اور اولی ہے۔(تیسیر التحریر ج ۲۔ص ۳۲۸)

اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿و آتوا الزکاۃ﴾ اس حکم سے جس کا وجوب معلوم ہوتا ہے اس کا تعلق مکلف کے فعل یعنی زکوٰۃ ادا کرنے سے ہے جس نے اسے واجب کر دیا۔

اسی طرح اللہ پاک کا ارشاد: ﴿ولا تقربوا الزنی﴾ (الاسراء:۳۲) اس حکم سے جو حرمت معلوم ہو رہی ہے اس کا تعلق مکلّف کے فعل یعنی زنی کے ساتھ ہے جس نے اسے حرام قرار دیا۔

اللہ پاک کا ارشاد: ﴿اذا اتداینتم بدین إلی اجل مسمی فاکتبوہ﴾ (البقرہ:۲۸۲) اس حکم سے جو استحبابیت معلوم ہو رہی ہے اس کا تعلق مکلّف کے فعل یعنی دین کو لکھنے سے ہے اس نے اسے مندوب قرار دیا۔

اللہ پاک کا ارشاد گرامی: ﴿ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون﴾ (البقرہ:

۲۶۷) اس حکم سے جو کراہت معلوم ہو رہی ہے اس کا تعلق مکلّف کے فعل یعنی گندے مال کو خرچ کرنے سے ہے اس نے اسے مکروہ قرار دیا۔

اسی طرح اللہ پاک کا ارشاد ﴿فاذا قضیت الصلاۃ فانتشروا فی الارض﴾ (الجمعۃ: ۱۰) اس حکم سے جو اباحت معلوم ہو رہی ہے اس کا تعلق مکلّف کے فعل یعنی زمین میں پھیل جانے سے ہے' اس نے اسے مباح قرار دیا۔

جن افعال کے ساتھ تکلیف کا تعلق ہے علماء اصول نے انھیں دو حیثیتوں سے موضوع سخن بنایا ہے:

۱۔ صحت تکلیف کی شرائط

۲۔ وہ چیز جس کی طرف ان افعال کی نسبت ہوتی ہے

ذیل میں ہم ہر حیثیت سے الگ طور پر بحث کریں گے۔

محکوم فیہ کی شرائط

صحت تکلیف کی شرائط:

۶۹- کسی فعل کی صحت تکلیف کے لیے درج ذیل شرائط ہیں:

(ا) مکلف کو اس کے بارے میں مکمل علم ہوتا کہ وہ اس کے قصد اور اس پر عمل پیرا ہونے کا اس طرح تصور کر سکے جس طرح اس سے مطالبہ کیا گیا ہے، مجہول کا مکلّف بنانا درست نہیں۔ اسی وجہ سے قرآن میں جن تکلیفی احکام کا تذکرہ اجمالی ہے جیسے نماز اور زکوۃ حضور ﷺ نے ان کی وضاحت فرمادی جس سے ان کے اجمال کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ آپ ﷺ کو تو قرآنی احکام کے بیان کی قدرت حاصل تھی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿وانزلنا الیك الذكر لتبیّن للناس مانزل الیھم﴾ (النحل:۴۴)

علم سے مراد ہے کہ مکلف یا تو اسے جانتا ہو یا جان سکتا ہو، یعنی وہ یا تو خود یا کسی واسطے سے مکلف بہ کے جاننے پر قادر ہو بایں طور کہ وہ اہل علم سے اس بارے میں پوچھ لے اور اس بات پر قرینہ کہ وہ اسے جان سکتا ہو اس کا دارالاسلام میں موجود ہونا ہے کیونکہ دارالاسلام تو احکام اسلامیہ کے لیے دارالعلم ہے کیونکہ احکام اسلامیہ کا علم اس میں پھیلا ہوا ہے اور ان احکامات کے علم کا پھیلنا علم کا قرینہ ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء فرماتے ہیں جو شخص دارالاسلام میں ہو اس پر علم کا حاصل کرنا فرض ہے۔

اور قانون یہ ہے کہ دارالاسلام میں اسلامی احکام سے ناواقفیت کا دفاع کرنا درست نہیں۔ یہ ہماری مذکورہ تقریر ہی پر مبنی ہے اور یہ دارالحرب کی طرف نسبت کرتے ہوئے احکام کے خلاف ہے کیونکہ دارالحرب والوں کو احکام شرعیہ کا علم فرض نہیں کیونکہ

وہاں احکام شرعیہ پھیلے نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے اگر وہاں کوئی شخص اسلام لے آیا لیکن اسے نماز کی وجوبیت کا علم نہیں تو جب وہ بعد میں وجوب کا علم حاصل کرے تو اس پر پچھلی نمازوں کی قضاء لازم نہیں، اسی طرح اگر کسی نے تحریم کے حکم سے ناواقفیت کی بناء پر شراب پی لی تو دارالاسلام کی طرف لوٹنے پر اسے سزا نہ ہوگی۔

رائج الوقت قوانین کا قاعدہ بھی وہی ہے جو شریعت اسلامیہ کا ہے۔ پس قانون مکلفین کے ہاں اسی وقت معلوم سمجھا جائے گا جب اسے قانونی طریقوں سے پھیلایا جائے۔ جیسے اگر سرکاری گزٹ میں شائع کر دیا جائے اور بالفعل اس کے علم کی شرط نہیں۔

۷۰- (۲) جس فعل کا مکلف بنایا گیا ہے وہ مکلفین کی قدرت میں بھی ہو، یعنی مکلفین اس کے کرنے اور نہ کرنے پہ قدرت رکھتے ہوں' تکلیف سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس حکم کی پیروی کریں' اگر وہ فعل لوگوں کی بساط ہی سے باہر ہوگا تو لوگ پیروی کیسے کریں گے۔ چنانچہ اس صورت میں یہ تکلیف بے کار ہوگی جس سے شارع کی ذات منزہ ومبرہ ہے۔

اس شرط پر مندرجہ ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

(۱) محال کا مکلف نہیں بنایا جاسکتا۔ چاہے وہ بالذات محال ہو جیسے اجتماع بین الضدین یا غیر کی وجہ سے محال ہو، یعنی عموماً ایسا ہوتا نہ ہو اگرچہ عقل اسے ممکن قرار دے۔ جیسے بغیر کسی مشین کے اڑنا کیونکہ تکوینی قانون میں اس کی مثال موجود نہیں۔ تکلیف بالمحال کی دونوں صورتیں ایسی چیز کا مکلف بنانے کا مطالبہ کرتی ہیں جو انسانی طاقت سے باہر ہے اسی وجہ سے شریعت نے اس کا حکم نہیں دیا۔

(۲) ایسی چیز کا مکلف بنانا جو انسانی ارادے سے خارج ہو۔ جیسے کسی آدمی کو اس بات کا مکلف بنانا کہ دوسرا آدمی اس فعل معین کو سرانجام دے کیونکہ یہ بات انسانی بساط سے باہر ہے اس کے بس میں تو صرف یہ ہے کہ وہ غیر کو نیکی کا حکم کرے یا اسے کسی خاص

فعل کے کرنے کا حکم دے۔

ایسے ہی وجدانی اور قلبی امور کا مکلف بنانا کہ جن کا نفس انسانی پر غلبہ ہو اور انسان انھیں دور نہ کر سکتا ہو، اس کا تعلق بھی اسی قسم سے ہے' اسی وجہ سے اپنی ازواج محترمات کی باری کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: اے اللہ جس چیز کا میں مالک ہوں یہ اس میں میری تقسیم ہے، پس جس چیز کا تو مالک ہے اور میں مالک نہیں اس میں میرا مواخذہ نہ فرما۔

یعنی کسی زوجہ کی طرف دوسری ازواج کی نسبت زیادہ قلبی میلان کا ہونا۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ غصہ نہ کرو۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ بالکل غصہ ہی نہ کیا جائے جب کہ غصہ دلانے والے اسباب موجود ہوں بلکہ نہی کا مطلب یہ ہے کہ غصے میں بالکل آزادی اختیار نہ کی جائے اور ناجائز افعال اور اقوال میں مکمل چھوٹ دے دی جائے کیونکہ اس پر لازم ہے کہ وہ خاموش رہے حتیٰ کہ دل میں جو غصے کی آگ بھڑک رہی ہے وہ ٹھنڈی ہو جائے۔

جس طرح انسان پر لازم ہے کہ جب اسے اپنے نفس میں غصے کے آثار دکھائی دے رہے ہوں اور وہ بے قابو ہو رہا ہو تو وہ ان کاموں سے بچے جو اس کے غصے کو بھڑکا سکتے ہیں۔ یہ تمام امور بندے کی استطاعت میں ہیں وہ انھیں کر کے اس ناجائز کام میں پڑنے سے بچ سکتا ہے جو غصے کے نتیجے میں ظاہر ہوں۔

اہم بات:

قلبی میلان اگرچہ تکلیف میں داخل نہیں جیسے ایک آدمی کو اپنی بیویوں میں سے ایک سے زیادہ محبت ہونا' اور باپ کا اپنی اولاد میں سے ایک سے دوسروں کی نسبت زیادہ محبت ہونا' لیکن باپ کو چاہئے کہ وہ اپنی اولاد میں اور خاوند کو چاہئے کہ وہ اپنی بیویوں میں انصاف کرے اور ہر ایک کو اس کا حق دے۔ اسی وجہ سے جائز نہیں کہ باپ اپنی اولاد میں سے کسی ایک کو محبت کی وجہ سے کوئی ہدیہ دے جب کہ دوسروں کو محروم

رکھے کیونکہ اس ترجیح دینے میں نامانوسیت اور بہن بھائیوں کے درمیان دشمنی پیدا کرنا ہے۔اسی وجہ سے اس سے روکا گیا ہے۔

باقی وہ قلبی میلان جس کا تعلق ایمان یا لوازم ایمان جیسے اللہ اور رسول کی محبت سے ہے یہ مکلّف پر واجب ہے اور اس سے اس بات کا مطالبہ ہے کہ وہ اس کے اسباب کو اختیار کر کے انھیں حاصل کرے۔ان کے حاصل نہ کرنے یا ان کی ضد جیسے اللہ اور اس کے رسول سے نفرت کے حاصل کرنے میں وہ قابل عذر نہیں' کیونکہ ان کے عدم وجود یا ان کی ضد کے وجود میں عدم ایمان پر دلالت ہے کیونکہ ایمان اللہ اور رسول کی محبت سے جدا نہیں' جب جدا ہو گیا تو معلوم ہوا کہ ایمان ہے ہی نہیں۔

۱۷۔مشقت والے اعمال:

ہم نے پیچھے کہا کہ فعل میں شرط یہ ہے کہ وہ مکلّف کی قدرت میں ہو' لیکن کیا فعل میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ مشکل نہ ہو؟ حقیقی بات یہ ہے کہ کوئی بھی فعل مشقت سے خالی نہیں، مشقت لوازم تکلیف میں سے ہے۔لیکن اگر مشقت عادۃً ہو کہ انسانی نفس اسے برداشت کر سکتا ہو تو وہ قابل التفات نہیں اور نہ ہی تکلیف میں رکاوٹ ہے۔ ہاں اگر مشقت ایسی ہو کہ وہ انسانی برداشت یعنی بہت زیادہ مشقت برداشت کرنے سے باہر ہو' تو اس میں حکم ذرا مختلف ہے:

(ا) خلاف عادت مشقت جو مکلّف پر پیش آنے والے خاص حالات کی وجہ سے ہو' جیسے سفر اور بیماری کے دوران روزہ' کلمہ کفر پر مجبور کرنا' اور ایسی صورت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہ جب ہلاکت نفس کا اندیشہ ہو۔ان حالات میں شارع نے ان مشقتوں کو رخصت کے ذریعے دور کر دیا اور مکلّف کو ان واجب افعال کے نہ کرنے کی اجازت دے دی اور مشقت کو دور کرنے کی غرض سے ممنوع افعال کے کرنے کا حکم دے دیا تاکہ حرج بھی دور ہو جائے۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ شارع نے بعض غیر عادی مشقتوں کے بعض حالات

میں برداشت کرنے کو مندوب قرار دیا' جیسے کفر پر مجبور کرنے کی صورت میں، پس ایسے شخص کو اختیار ہے کہ وہ کلمہ کفر کہہ سکتا ہے لیکن مندوب یہ ہے کہ وہ تکلیف پر صبر کرلے اور کفر کے کلمہ سے رک جائے اگرچہ اس کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جائے۔ اسی طرح امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والا اسے اختیار ہے کہ وہ خاموش رہے اور ظالم حکمرانوں کا مقابلہ نہ کرے ان کی پکڑ کے اندیشے سے جبکہ مندوب یہ ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کو بجالائے اگرچہ اس کی وجہ سے اسے ہلاکت کا سامنا ہی کیوں نہ کرنا پڑے، کیونکہ ان موقعوں پر صبر کرنا دین اور اہل دین کی تقویت اور عزت کا باعث ہے اور ظالموں اور باطل لوگوں کو کمزور کرتا ہے۔

(۲) غیر عادی مشقت لیکن فروض کفائیہ کی بجا آوری کی مجبوری کی وجہ سے اسے برداشت کرنا ضروری ہے۔ جیسے جہاد' فرض کفایہ ہے' اگرچہ اس میں جانوں کا ضیاع بھی ہے اور جسمانی تکلیف بھی اور مشقتوں کو بھی برداشت کرنا پڑتا ہے اور اسی طرح کی دیگر غیر عادی مشقتیں۔ اس لیے کہ جہاد ضروری ہے کیونکہ اس کے ذریعے بلاد اسلامیہ کی دشمنوں سے حفاظت ہوتی ہے۔

تکلیف کی یہ قسم درحقیقت فرض کفائی ہی میں ہوتی ہے۔ جیسا کہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے، نہ کہ فرض عین ہیں۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی جہاد ہی کی طرح ہے کیونکہ یہ جہاد ہی کی ایک قسم ہے اور امت میں اس کا وجود ضروری ہے' کیونکہ یہ فرض کفائی ہے لیکن اگر غیر معمولی بہت بڑی بڑی مشقتیں ہوں تو اس وقت امر بالمعروف کہ جس کی وجہ سے اذیت بھی ہو انفرادی اعتبار سے مندوب ہوگا اور کلی اعتبار سے واجب ہی یعنی مجموعی امت کے اعتبار سے واجب ہی ہوگا اگرچہ اس سے بہت زیادہ اذیت ہی کیوں نہ ہو کیونکہ یہ فرض کفایہ ہے امت میں اس کا وجود ضروری ہے۔

(۳) ایسی غیر معمولی مشقت جس کا تعلق فعل کی ذات سے نہ ہو بلکہ خود مکلف کے اپنے اوپر ایسے افعال کے التزام کی وجہ سے ہو جو مشقت والے بھی ہوں اور شریعت نے

ان کا حکم بھی نہ دیا ہو۔

اس طرح کے افعال جائز نہیں، مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا تو صحابہ سے اس کے بارے پوچھا تو صحابہ نے عرض کیا' یا رسول اللہ ﷺ اس نے نذر مانی ہے کہ وہ دھوپ میں کھڑا رہے گا' نہ بیٹھے گا' نہ سایہ لے گا' نہ بولے گا اور روزہ رکھے گا' تو حضور ﷺ نے فرمایا اسے کہو بات بھی کرے اور بیٹھے بھی البتہ روزہ مکمل کرلے۔ (بخاری' ریاض الصالحین ص ۹۲)

جب بعض صحابہ نے اپنے اوپر قیام اللیل کو لازم کیا اور ایک نے دائمی روزے کو اور ایک نے عورتوں سے الگ رہنے اور نکاح کے حرام کرنے کو تو حضور ﷺ نے ان سے کہا میں اللہ کی قسم تم سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور اس کا تقویٰ اختیار کرنے والا ہوں لیکن میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور نہیں بھی رکھتا، نماز بھی پڑھتا ہوں، سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں پس جو میری سنت سے اعراض کرے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں (ریاض الصالحین ص ۸۶)

اس میں حکمت یہ ہے کہ بغیر کسی شرعی مقصد اور مصلحت کے جسم کو تکلیف دینا اور مشقتیں برداشت کرنا عبث کام ہے کیونکہ جسم کو تکلیف دینے میں شارع کی کوئی مصلحت کارفرما نہیں بلکہ مصلحت تو اس کی حفاظت کرنے اور رعایت کرنے میں ہے تاکہ وہ مکلف نیک اعمال کی بجاآوری کرسکے، لیکن جب مشقت کو کسی مصلحت یا مقصد کے حصول کے پیش نظر برداشت کرنے کا داعی موجود ہو تو اس کی اجازت ہے یا مستحب ہے یا ایسے مشقتوں والے اعمال کو برداشت کرنا واجب ہے۔

اس رو سے ضروری ہے کہ ہم اپنے صلحاء اسلاف کی سیرتوں کو بھی سمجھیں، انھوں نے جو اپنے آپ پر سختیاں کیں' زندگی کو تنگ کیا' لباس اور کھانے میں سادگی اختیار کی اسے بھی سمجھیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن ابی طالب اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن عبد العزیز اور دیگر حضرات اپنی جانوں پر سختی کرتے

اور سادگی اختیار فرماتے کیونکہ یہ مسلمانوں کے حکمران تھے اور امت کے لیے نمونہ تھے۔ اس طرح کے تصرفات ان کے لیے عمدہ تھے اور اس کی وجہ سے وہ قابل تعریف تھے۔

اسی طرح ایثار اور قربانی بھی قابل مدح وستائش ہے اگرچہ اس کی وجہ سے زندگی میں تنگی پیدا ہوا، مشقتیں برداشت کرنا پڑیں' کیونکہ ایثار کی وجہ سے محتاجوں کی مدد بھی ہو گی اور انسان انھیں اپنے آپ پر ترجیح بھی دے گا' اسی طرح وہ شخص قابل ستائش ہو گا جو ظلم کے راستوں سے دور رہے اور نہ ہی ظالموں کی پشت پناہی کرے اگرچہ اسکی وجہ سے اس کے رزق میں تنگی ہو اور سامان زندگی میں اسے سختیاں جھیلنی پڑیں۔

ان احوال میں مشقتیں جھیلنا اور سختیاں برداشت کرنا قابل ستائش ہے، نفس پر مشقت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ان کا تعلق جائز مقصد کے ساتھ ہے۔ باقی ان کے علاوہ دیگر حالات میں وہ لوگ قابل مدح نہیں جو اپنے آپ کو سختیوں کا شکار کریں۔

محکوم فیہ نسبت کے اعتبار سے

۷۲- مکلفین کے وہ افعال جن کا تعلق شرعی احکام سے ہے:

یا تو ان سے مقصود عمومی مصلحت ہو گی یا خصوصی' اگر عمومی معاشرتی مصلحت ہو تو وہ فعل اللہ پاک کا حق ہو گا اور اگر خصوصی مصلحت ہو تو وہ فعل بندے کا حق ہو گا۔ بسا اوقات کسی فعل میں اللہ اور بندے دونوں کا حق جمع ہو جاتا ہے اور پھر یا تو اللہ کا حق غالب ہوتا ہے یا بندے کا حق غالب ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک قسم کے بارے میں ہم علیحدہ طور پر بحث کریں گے۔

۷۳- اللہ کا حق:

اللہ کا حق معاشرے کا حق ہے' اسی وجہ سے علمائے اصول اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جس کے ساتھ عمومی نفع متعلق ہو نہ کہ کسی ایک کا، اسی وجہ سے اسے سب لوگوں کے پروردگار کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ

ہے اور اس کا نفع بھی اور اس حق کو ساقط کرنا جائز نہیں اور نہ ہی اسے چھوڑا جا سکتا ہے اور نہ اس کے خلاف حکم چل سکتا ہے، ماہرین قانون کے ہاں اسے عمومی نظام کی حیثیت حاصل ہے۔

استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص حقوق الٰہی یہ ہیں (تیسیر التحریر ج۲ ص ۳۱۶)

(۱) خالص عبادات' جیسے ایمان' نماز' زکوٰۃ' روزہ' حج اور جہاد جیسی دیگر عبادات، پس ایمان اور اس پر منحصر افعال کا مقصد اس ضروری چیز کا حصول ہے جو کہ دین ہے' اور معاشرہ اور اس کے نظام کی بقاء کے لیے دین ضروری ہے۔ اور عبادت کی مشروعیت سے مقصود پورے معاشرے کا عمومی نفع ہے۔

(۲) وہ عبادات جن میں دوسروں کی کفالت کی ذمہ داری ہے۔ جسے صدقہ فطر' کیونکہ اس میں بندہ فقیر پر صدقہ خیرات کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرتا ہے اس لئے یہ عبادت ہے اور یہ مکلف پر غیر کی وجہ سے لازم ہوتی ہے تو اس میں دوسروں کی کفالت کی ذمہ داری بھی ہے' جس طرح اس میں اپنی کفالت کی ذمہ داری ہے بخلاف خالص عبادات کے، اس لیے کہ یہ مکلف پر غیر کے سبب واجب نہیں ہوتی۔

(۳) عشری زمین! اور اسے علمائے اصول یوں تعبیر کرتے ہیں کہ ایسی ذمہ داری جس میں عبادت کا معنی ہیں۔ مؤونۃ اس اعتبار سے ہے کہ یہ زمین کا ٹیکس ہے، اسی ٹیکس کی وجہ سے زمین مالکوں کے قبضے میں رہتی ہے اور اس میں عبادت کا معنی یوں ہے کہ جو عشر لیا جاتا ہے وہ دراصل زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔ اور اسے زکوٰۃ کے مصارف ہی میں خرچ کیا جاتا ہے اور اس کا تعلق عمومی مصالح سے ہے۔

(۴) خراج' یعنی خراجی زمین پر عائد ہونے والا ٹیکس۔ خراجی زمین اس زمین کو کہتے ہیں جو اس زمین کے غیر مسلم مالکان کے حوالے چھوڑ دی جائے جب کہ مسلمانوں نے اس زمین پر غلبہ پالیا ہو اور اس علاقے کو فتح کر لیا ہو۔ چنانچہ ان پر ٹیکس کی ایک مقدار لاگو کر دی جاتی ہے جیسا کہ عراق اور شام کی سرزمین میں ہوا، جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

نے اس علاقے کو اسی کے باشندوں کے حوالے کر دیا اور صحابہ کے مشورے اور اتفاق سے ان پر خراج لاگو کیا۔ اور اس رقم کو اسلامی سلطنت کے عمومی مصالح میں خرچ کیا جاتا ہے۔

(۵) کامل عقوبات جن میں عقوبت کے علاوہ کا معنی موجود نہ ہو۔ جیسے حدود یعنی وہ مقرر سزائیں جو عمومی مصلحت کے لیے مشروع کی گئی ہیں اسی وجہ سے انھیں حق اللہ شمار کیا جاتا ہے۔ جیسے حد زنا' شراب کی حد' چوری کی حد' ڈاکے کی حد۔ یہ سزائیں معاشرے کی فلاح و بہبود کی خاطر مشروع ہیں۔ کوئی بھی انھیں ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا' اسی وجہ سے جب قبیلہ بنی مخزوم کی ایک عورت نے چوری کی اور حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن زید نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کی سفارش کرنا چاہی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم غصے میں آ گئے اور لوگوں کو خطاب کر کے فرمایا کہ تم سے پہلے لوگ اسی وجہ سے ہلاک ہو گئے کہ ان میں سے اگر کوئی شریف قبیلے والا چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور اگر کمزور شخص چوری کرتا تو اس پر حد لگاتے۔ اللہ کی قسم اگر فاطمہ بنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ ڈالتا۔ (تیسیر الوصول الی جامع الاصول من حدیث الرسول ج ۲ ص ۱۴)

(۶) قاصر سزائیں: جیسے قاتل کو میراث سے محروم کرنا۔ یہ کامل سزا نہیں کیونکہ اس میں بدنی تکلیف نہیں یا مجرم کی آزادی کو سلب کرنا ہیں۔ اس میں تو مجرم کو نئی ملکیت سے روکنا ہے اور یہ سلبی سزا ہے۔

(۷) ایسی سزائیں جن میں عبادت کا مفہوم ہے۔ جیسے کفارات، قسم توڑنے کا کفارہ، رمضان کے روزے کو جان بوجھ کر توڑنے کا کفارہ، قتل خطا کا کفارہ، یہ بھی سزائیں ہیں کیونکہ یہ جرائم کا بدلہ ہیں۔ ان میں عبادت کا مفہوم بھی ہے کیونکہ انہی کی وجہ سے عبادات جیسے روزہ' صدقہ یا غلام آزاد کرنا' انجام پذیر ہوتی ہیں۔

(۸) ایسا حق جو بذات خود قائم ہو یعنی مکلف کے ذمہ نہ ہو کہ وہ اسے اطاعت خداوندی میں ادا کرے اور یہ حق ابتداء ہی سے اللہ پاک کے لیے ثابت ہے اور وہ ہے مال

غنیمت کا پانچواں حصہ اور معادن اور زمینی خزانوں سے نکلنے والی اشیاء کا پانچواں حصہ۔

۷۴- بندے کا حق:

خالص بندے کا حق وہ ہے کہ جس میں محض فردی مصلحت مقصود ہو۔ اس کی مثال تمام مالی حقوق ہیں جن کا تعلق افراد سے ہے۔ جیسے ہلاک کر دینے والی چیز کی ضمان' قرضوں اور دیت کی ادائیگی' اسی طرح دیگر۔

حقوق کی اس قسم میں مکلف کی ذات سے ادائیگی کا اختیار وابستہ ہے۔ اگر چاہے اسے ساقط کر دے اور چاہے تو وصول کر لے کیونکہ انسان کو اختیار ہے کہ وہ خالص اپنے حق میں جیسے چاہے تصرف کرے۔

۷۵- وہ چیزیں جن میں دونوں حقوق جمع ہیں اور اللہ کا حق غالب ہے:

اس کی مثال حد قذف ہے۔ قذف ایسا جرم ہے جس کا تعلق عزت نفس سے اور معاشرے میں رسوائی کو عام کرنے سے ہے۔ اور اس جرم پر اس سزا کو لاگو کرنے میں عمومی مصلحت ہے کیونکہ اس کی وجہ سے مجرمین کی روک تھام' عزت نفس کی حفاظت اور معاشرے کو فساد سے پاک کرنا ہے، اس اعتبار سے یہ اللہ کا حق ہے۔

جبکہ دوسرے اعتبار سے یہ سزا صرف مقذوف کا حق ہے خصوصی مصلحت کے لحاظ سے' کیونکہ اس کی وجہ سے اس کا وقار بلند ہوتا ہے' اس کی عفت محفوظ اور عار اس سے دور ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ بندے کا حق ہوا۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اس میں اللہ کا حق غالب ہے اسی وجہ سے مقذوف کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ قاذف سے اس حد کو ساقط کر دے۔ کیونکہ اللہ پاک کا حق بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا۔ اگر چہ وہ اس کے لیے خاص نہیں۔ جیسا کہ عدت میں، خاوند کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہوگی اگر چہ اس میں حق الٰہی کے ساتھ ساتھ خاوند کا حق بھی ہے۔

۷۶- وہ چیزیں جن میں دونوں حق ہیں اور بندے کا حق غالب ہے:

اس کی مثال قتل عمد کرنے والے سے قصاص لینا ہے۔ کیونکہ اس میں لوگوں کی

جان کی حفاظت' حفظ وامان اور اطمینان وسکون کی فضاء کو پیدا کرنا ہے اور یہ سب عمومی مصلحت سے متعلق ہے اس اعتبار سے یہ اللہ پاک کا حق ہوا۔

جب کہ دوسرے اعتبار سے قصاص میں فرد کی خصوصی مصلحت بھی ہے اور وہ ہے مقتول کے ورثاء کے دلوں کو ٹھنڈ پہنچانا، ان کے غصے کو دور کرنا اور قاتل سے نفرت کو ختم کرنا، اس اعتبار سے بندے کا حق ہے۔ لیکن چونکہ اس جرم کا تعلق مقتول اور اس کے ورثاء کے ساتھ معاشرے کی نسبت زیادہ قوی اور گہرا ہے اسی وجہ سے قصاص سے بندے کے حق کو غالب قرار دیا گیا۔ اسی وجہ سے مقتول کے ورثاء کو اختیار ہے کہ چاہے تو معاف کردے یا صرف دیت وصول کرلے۔ حتیٰ کہ اگر قاتل کے بارے میں قصاص کا فیصلہ کردیا گیا تو ولی مقتول کو اختیار ہے کہ وہ اس تنفیذ کو روک کر اسے معاف کردے۔

لیکن چونکہ قصاص میں اللہ پاک کا حق بھی ہے لہٰذا جب قاتل مقتول کے ولی کے معاف کردینے کی وجہ سے بچ گیا تو اسلامی سلطنت کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ اسے کوئی تعزیری سزا دے۔

قتل کی سزا میں شریعت کا مسلک رائج الوقت قوانین سے مختلف ہے۔

پس یہ قوانین قاتل سے قصاص لینے کو خالص معاشرے کا حق قرار دیتے ہیں اور اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ عمومی نیابت کی طرف سے یہ دعویٰ دائر کیا جائے گا اور مقتول کے ولی کو معاف کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ معافی کا اختیار صرف حاکم کو ہوگا۔

اسی طرح زنا کی سزا میں شریعت کا مسلک ان قوانین سے مختلف ہے۔ ان قوانین کی روشنی میں زنا اس وقت جرم ہے جب وہ بالجبر ہو یا وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہے وہ قاصرہ ہو یا زانی اس عورت کے اصولی رشتہ داروں میں سے ہو۔ گویا زنا بذات خود جرم نہیں اس کا جرم ہونا دیگر امور کی وجہ سے ہے۔ اس میں سزا خاص خاوند کے حق کی وجہ سے ہوگی' اسی وجہ سے دعویٰ دائر کرنے کا اختیار صرف خاوند کو ہوگا اور اسے یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اسے ختم کردے' اور جب اس پر فیصلہ ہوجائے تو اس کی تنفیذ کو رکوانے کا اختیار

بھی ہوگا۔

جبکہ شریعت اسلامی کا مزاج اور ہے۔ شریعت زنا کی سزا کو خالص اللہ کا حق قرار دیتی ہے یعنی معاشرے کا حق' اوراس میں خصوصی حق کوئی نہیں۔ اسی وجہ سے یہ سزا کسی کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح دعویٰ دائر کرنے کا اختیار عمومی نیابت کو ہی نہیں بلکہ ہر شخص کو اس جرم کا دعویٰ دائر کرنے کا اختیار ہے کیونکہ اس کا تعلق احتسابی دعاویٰ سے ہے۔

محکوم علیہ

۷۷۔محکوم علیہ:

وہ شخص جس کے فعل سے شارع کا خطاب متعلق ہو علماء اصول نے اس کا نام مکلّف رکھا ہے (تیسیر التحریر ج ۲ ص ۳۹۰)

۷۸۔تکلیف کے صحیح ہونے کی شرطیں:

شرعی اعتبار سے تکلیف کے صحیح ہونے کے لیے انسان پر یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ خود یا بالواسطہ قادر ہو تکلیف کے خطاب کو سمجھنے پر جو اس کی طرف متوجہ ہے اور اس کے معنیٰ کا تصور کر سکے، اس حد تک جہاں تک اس کی تعمیل ضروری ہے۔ اس لئے کہ تکلیف سے غرض و غایت اطاعت اور تعمیل حکم ہے۔ اور جو شخص اس حکم کو سمجھنے پر قدرت نہ رکھے اس پر اس کی تعمیل ضروری نہیں۔

اور سمجھنے کی قدرت عقل کی وجہ سے ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ اس سے شارع کا خطاب اور مراد سمجھنا ممکن ہو۔ کیونکہ عقل امر باطنی ہے اس کو حس کے ذریعے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ غیر منضبط چیز ہے' لوگوں کی عقل ایک دوسرے سے مختلف ہوتیں ہیں۔ اسی وجہ سے شارع نے بلوغت کو جو ایک ظاہر اور منضبط چیز ہے، عقل کے قائم مقام قرار دیا۔ اس لئے کہ آدمی بالغ ہونے کی صورت میں یہ گمان کرتا ہے کہ وہ عاقل بھی ہے اور بالغ

ہونے کو تکلیف کی علت قرار دیا کہ وہ عاقل ہے۔ اور اس سے تکلیف کو ساقط کیا گیا بلوغت سے پہلے تخفیف کے لیے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ تین قسم کے لوگوں پر احکام فرض نہیں۔ سونے والا جب تک وہ بیدار نہ ہو، مجنون (دیوانہ) جب تک اس کو افاقہ نہ ہو اور ایک روایت جب تک وہ عقلمند نہ ہو اور بچہ کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے۔ (آمدی ج۱ ص۲۱۶، ارشاد الفحول شوکانی ص۱۱)

پس جب انسان حد بلوغت کو پہنچ جائے اور اس کے اقوال اور افعال لوگوں میں ان کی عادت کے مطابق جاری ہوں تو ان معاملات سے اس کی عقل پر دلالت کی جاسکتی ہے اور مکلف ہونے کا حکم اس پر لگایا جائے گا تکلیف کی شرائط پائے جانے کی وجہ سے اور یہ شرط اس کا عاقل اور بالغ ہونا ہے اسی وجہ سے مکلف وہ ہے جو عاقل اور بالغ ہو۔ (اور بالغ ہونا پہچانا جاتا ہے اس کی علامتوں اور نشانیوں سے اگر یہ نشانیاں نہ پائی جائیں تو بلوغت کے لیے عمر کی حد مقرر ہے اور وہ پندرہ سال ہے لڑکے اور لڑکی دونوں میں یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے) نہ کہ ان کے علاوہ جیسے نابالغ عاقل اور بالغ غیر عاقل۔

اسی وجہ سے مکلف نہیں ہیں مجنون اور چھوٹا بچہ چاہے وہ چیزوں میں تمیز کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو باقی وہ بات جس کو جمہور علماء فرماتے ہیں کہ مجنون اور بچہ کے مال میں زکوٰۃ لازم ہے۔ اور باقی تمام فقہاء ان پر نفقہ کو لازم قرار دیتے ہیں قرابت دار اور بیوی کا، اور ان چیزوں کے ضمان کا جو ان سے تلف ہو جائیں۔ پس یہ مجنون اور بچہ پر تکلیف نہیں ہے بلکہ یہ تکلیف ان کے ولی کے لیے ہے کہ وہ یہ حقوق ان کے مال سے ادا کریں۔
(آمدی ج۱ ص۲۱۷۔ غزالی المستصفی ج۱ ص۵۴)

اور یہ حقوق ان پر اس وجہ سے واجب ہیں کیونکہ وہ ان کی اہلیت رکھتے ہیں جیسا کہ اس کا بیان آگے آئے گا۔

۷۹۔ تکلیف کی شرط پر اعتراض:

ہم نے یہ پہلے بتایا کہ تکلیف کی شرط سے مراد وہ قدرت ہے جو شارع کے

خطاب سمجھنے اور اس کا قابل فہم ہونا بتلائے اور اس شرط پر مندرجہ ذیل اعتراض ہو سکتے ہیں۔ پہلا اعتراض: اس شخص کو مکلف بنانا ہے جو اسلامی شریعت میں شارع کے خطاب کو سمجھ نہ سکے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿یاایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون﴾

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب تم حالت نشہ میں ہو تو نماز کے قریب بھی نہ جاؤ۔ پس نشہ کرنے والے کو حالت نشہ میں نماز سے رکنے کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ اس وقت وہ خطاب کو نہیں سمجھتے پس یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ مکلف بنانے کی شرط خطاب سمجھنے کی قدرت ہے؟

جواب: اس آیت میں خطاب نشہ والوں کے لیے حالت نشہ میں متوجہ نہیں بلکہ یہ مسلمانوں کی طرف ہوش وحواش کی حالت میں متوجہ ہے۔ بایں طور کہ ان کو شراب پینے سے روکا گیا ہے جب نماز کا وقت قریب ہو، اس لئے کہ ان کی نماز حالت نشہ میں واقع نہ ہو اور وہ ایسی نماز ادا کر سکیں جیسے ادا کرنی چاہیے۔ (تیسیر التحریر ج ۲ ص ۲۰۱، ۲۰۲۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ا ص ۱۴۵، ۱۴۶۔ ارشاد الفحول ص ۱۰)

اور یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ آیت شراب کی حرمت سے پہلے نازل ہوئی جو کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿یا ایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوہ لعلکم تفلحون﴾

دوسرا اعتراض: اسلامی شریعت تمام انسانوں کے لیے ہے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿قل یا ایھا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعاً﴾

اور نبی پاک ﷺ کی ایک حدیث ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ''گذشتہ نبی ایک خاص

قوم کے لیے آتے تھے اور میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں" اور لوگوں میں ایسے لوگ بہت ہیں جو عربی زبان سمجھنے پر قدرت نہیں رکھتے جو کہ قرآن کی زبان ہے۔ اسی وجہ سے وہ شارع کے خطاب کو سمجھ نہیں سکتے۔ پس خطاب کیسے متوجہ ہوسکتا ہے عربی زبان میں ان لوگوں کی طرف جو اس کو سمجھ نہیں سکتے اور ان کو کیسے مکلف بنایا جائے؟ اور یہ بات شرط تکلیف کی ضد ہے کہ اس کے لیے خطاب کو سمجھنا ضروری ہے؟

جواب: شارع کے خطاب کو سمجھنے کی قدرت ہونا ضروری طور پر شرط ہے تکلیف کی صحت کے لیے پس جو لوگ عربی زبان سمجھنے پر قدرت نہیں رکھتے ان کا شرعاً قادر ہونا ممکن نہیں مگر جب وہ شارع کے خطاب کو سمجھنے پر قادر ہوں۔ اور یہ قادر ہونا تو قرآن کی زبان سیکھنے سے ہوگا یا نصوص شرعیہ کا ان کی زبان میں ترجمہ کرنے سے یا ان کے لغوی معنی جاننے سے یا مسلمانوں میں سے وہ قوم جن کی زبان غیر عربی ہے، ان کے درمیان اسلامی تعلیمات اور احکام ان کی زبان میں نشر کرنے سے اور ایک دوسرا طریقہ ہے اور طریقہ زیادہ بہتر ہے کہ مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے کہ ان میں سے ایک فریق غیر عرب لوگوں کی زبان سیکھے اور ان کے درمیان اسلامی دعوت پھیلائے اور احکام اسلام کی تبلیغ ان کی زبان میں کرے۔ پس اگر سب مسلمان اس فرض میں کوتاہی کریں گے تو سب کے سب گنہگار ہوں گے جیسا کہ فرض کفایہ کا حکم ہے اور یہ آیات اور احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ حکم تمام مسلمانوں پر فرض ہے جو آگے آئیں گی۔

(الف) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون ﴾

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت احکام اسلام کی تبلیغ کرے۔ اور تبلیغ کا فائدہ اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک مخاطب اس کا مفہوم نہ سمجھ لے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ احکام اسلام کی تبلیغ ان کی زبان میں ہونی چاہئے۔

(ب) یہ بات نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے خط لکھے کسریٰ، قیصر، نجاشی اور مقوقس وغیرہ کو اور ان کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی اور یہ خط ان لوگوں کے ہاتھ بھیجوائے گئے جو ان کی زبان جانتے تھے جن کی طرف وہ خط بھیجے جا رہے تھے۔

(ج) نبی ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا۔ کیا میں نے اللہ کا پیغام پہنچا دیا؟ اے اللہ آپ گواہ رہنا، پس تم میں سے جو موجود ہے وہ غائب تک پہنچا دے۔ پس بہت سے وہ لوگ جن کو احکام پہنچائے جاتے ہیں وہ براہ راست سننے والوں سے زیادہ احکام سمجھنے والے ہوتے ہیں۔ اور موجود شخص وہ ہے جس نے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کے احکام اور مبادی کو سمجھا ہو۔ اور غائب شخص وہ ہے جو عربی زبان سے ناواقف ہو، اور وہ لوگ جو عربی تو جانتے ہیں مگر ان تک اسلام کی دعوت نہیں پہنچی۔

اور اسی وجہ سے جو آدمی عربی زبان سے جاہل رہنے کی وجہ سے قرآن کی زبان سے جاہل رہے شرعی نصوص کا اس کی زبان میں ترجمہ نہیں کیا گیا اور مسلمانوں نے اس کو اس کے مکلّف ہونے کے دلائل نہ بتائیں اس زبان میں جس کو وہ سمجھتا ہو تو اس صورت میں وہ شرعاً مکلّف نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا ﴾

تیسرا اعتراض: قرآن میں کئی چیزیں ایسی بھی ہیں جن کا سمجھنا ممکن نہیں جیسے حروف مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں ہیں۔ پس یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ قرآن اور حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کا سمجھنا ممکن نہ ہو؟

جواب: یہ حروف خطابات تکلیف میں سے نہیں ہیں اسی وجہ سے مکلّف ہونے کا حکم ان پر موقوف نہیں۔ یہ ایک صورت ہے اور دوسری صورت میں یہ ہے کہ ان حروف کے بھی واضح معنی ہیں اور ہر حرف علیحدہ طور پر ان معنی پر دلالت کرتا ہے اور سورتوں کے شروع میں ان کا ذکر کرنا یہ اعجاز قرآن کے مخالفین پر حجت ہے۔ جو انہی حروف سے بنایا گیا ہے۔

پانچویں فصل

اہلیت اور اس کے عوارض

۸۰-تمہید:

اس سے پہلے ہم نے یہ بات بیان کی کہ تکلیف کی صحت کے لیے شرط یہ ہے کہ مکلّف آدمی اس کا اہل ہو جس کا اس کو مکلّف بنایا جارہا ہے اور مکلّف ہونے کی اہلیت یہ انسان کے عاقل بالغ ہونے پر ثابت ہوتی ہے۔ مگر علماء اصول عام انداز میں بحث کرتے ہیں عوارض اور اس کی اہلیت کے بارے میں اور ہم بھی انھی کے طرز پر چلیں گے۔ پہلے اہلیت اور پھر اس کے عوارض کے بارے میں بحث کریں گے اور یہ دو بحثیں ہیں جو آگے آئیں گی۔

پہلی اہلیت سے متعلق

دوسری اس کے عوارض سے متعلق

پہلی بحث

اہلیت

۸۱-اہلیت کی تعریف:

اہلیت لغت میں صلاحیت کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ فلاں آدمی فلاں کام کا اہل ہے۔ جب وہ اس کام کے کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اور علماء اصول کی اصطلاح میں اہلیت دو قسموں پر مشتمل ہے۔

(۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت اداء

۸۲-اہلیت وجوب:

انسان کی وہ صلاحیت جو واجب کر کے اس کے حقوق اس پر شرعی طریقے سے اور دوسروں پر یعنی یہ اہلیت انسان کے لیے ذمہ داری کے ثابت ہونے کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور لغت میں ذمہ عہد کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿لا یرقبون فی مومنٍ الا ولا ذمّة﴾ (التوبہ:۱۰)

اور وہ غیر مسلم جو دائمی طور پر دار الاسلام میں رہتے ہیں ان کو اہل ذمہ کہنا اس وجہ سے ہے کہ ان کے اور ہمارے درمیان معاہدہ ہے اور اہل ذمہ کا معنی اہل عہد ہے۔

اور اصطلاح میں اہلیت ذمہ ایسا شرعی وصف ہے، جو انسان کے حقوق دوسروں پر ثابت کرتا ہے۔ (التوضیح ج ۲ ص ۱۶۱) اور اسی اصطلاحی معنی کی وجہ سے اہلیت ہر انسان میں ثابت ہے۔ اس لئے کہ جو بھی بچہ دنیا میں پیدا ہوتا ہے اس کے لئے ذمہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ ان حقوق اور ذمہ داریوں کا اہل ہوتا ہے جو اس پر ہیں۔

(اصول البزدوی ج ۲ ص ۱۳۵۷، شرح ص ۹۳۸)

او اس بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ اہلیت وجوب کے ثابت ہونے کی وجہ انسان کی زندگی ہے۔ اس لئے کہ جب انسان میں زندگی ہوگی تو اس کے لیے ذمہ داری ثابت ہو گی اور اسی پر اہلیت وجوب کی بنیاد ہے اور اسی وجہ سے یہ اہلیت جنین (وہ بچہ جو ماں کے پیٹ میں ہو) میں بھی ثابت ہے۔ اگر چہ وہ ناقص ہی ہو اس میں زندگی کے پائے جانے کی وجہ سے اور جب انسان کی زندگی اہلیت وجوب کے ثابت ہونے کی اساس ہے تو یہ ساری زندگی اس کے ساتھ لازم رہتی ہے اور یہ اہلیت صرف موت کے ساتھ ختم ہوگی۔

(بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ انسان کی ذمہ داری موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے' جیسے آگے بیان ہوگا) اور اہلیت وجوب کا وہ معنی جس کو علماء اصول نے استعمال کیا جو کہ اہل قانون کے ہاں مشہور ہے یعنی قانونی شخص اور یہ ہر انسان کے لیے ثابت ہے ان کے نزدیک اور اس کی تعریف اس انداز میں کرتے ہیں کہ یہ انسان کی وہ صلاحیت ہے جو اس

کے لئے حقوق اور واجبات کو ثابت کرتی ہے۔ (البدراوی۔ المدخل للقانون الخاص ص ۵۸)

اور ان کی یہ تعریف اہلیت وجوب کے بارے میں علماء اصول کی تعریف کے مشابہ ہے۔

۸۳- ادا کی اہلیت:

انسان کی وہ صلاحیت جو اس سے کسی فعل کی ادائیگی کا مطالبہ کرے اور اس کے اقوال اور افعال کا اعتبار کیا جاتا ہے اور شرعی آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ جو تصرف وہ کرتا ہے وہ شرعاً معتبر ہوتا ہے اور جب وہ عبادت ادا کرتا ہے تو اس کا ادا کرنا معتبر ہوتا ہے اور وہ فرض اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر وہ کسی دوسرے پر کوئی زیادتی کرتا ہے تو اس زیادتی اور جرم کا پورا مؤاخذہ کیا جاتا ہے اور اس پر بدنی یا مالی سزا نافذ کی جاتی ہے۔ (شرح مرقاۃ الوصول ج ۲ ص ۴۳۴، عبدالوہاب اصول فقہ ص ۱۰) اور اس اہلیت کی بنیاد وہ تمیز ہے نہ کہ زندگی۔

۸۴- کامل اور ناقص اہلیت:

اہلیت وجوب اور اہلیت اداء کبھی ناقص ہوتے ہیں کبھی کامل اور یہ اختلاف ان ادوار کی وجہ سے ہے، جن سے انسان اپنی زندگی میں گزرتا ہے۔ ابتداء سے عقل کے تمام ہونے تک پھر موت تک۔ اور وہ ادوار یہ ہیں۔

اول: دورِ جنین یعنی وہ زمانہ جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے۔

دوم: پیدا ہونے کے بعد اشیاء کی تمیز تک کا دور۔

سوم: سن تمیز سے بلوغت تک کا دور۔

چہارم: بلوغت کے بعد کا دور۔

آئندہ ہم اہلیت کی ان اقسام کے بارے میں بحث کریں گے جو ہر دور میں انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں۔

۸۵- پہلا دور، جنین کا دور:

بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو ہم کبھی اسے ماں کا جزء خیال کرتے ہیں جو اس کے ایک جگہ قرار رہنے سے قرار رہتا ہے اور ماں کے دوسری جگہ جانے سے وہ بھی جاتا ہے۔ پس اس کے لئے ہم کسی ذمہ داری کے ثبوت کا حکم نہیں لگاتے اسی وجہ سے اہلیت وجوب کی بھی اس سے نفی ہوتی ہے۔ اور کبھی ہم اس بچہ کو ایسا مستقل شخص خیال کرتے ہیں جس کی زندگی اس کی ماں کی زندگی سے علیحدہ ہے اور ہر وقت اس سے جدا ہونے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اور اپنی ذات کے اعتبار سے ایک مستقل انسان بننے والا ہے۔ اس صورت میں اس پر ذمہ داری کے ثبوت کا حکم لگایا جاتا ہے اور اہلیت وجوب بھی اس کے لئے ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ان دونوں جہتوں کے لحاظ سے بھی اس کے لیے کامل ذمہ داری ثابت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ ذمہ داری کی مطلقاً نفی نہیں ہوتی۔ مگر ایسی ناقص ذمہ داری ثابت ہوتی ہے جو اپنے حقوق حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اسی وجہ سے جنین کے اندر ناقص اہلیت وجوب ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں نہ کہ اس پر دوسروں کے حقوق۔ پس اس کے ایسے حقوق ثابت ہوتے ہیں جن کا ثبوت قبولیت کا محتاج نہیں جیسے میراث، وصیت اور وقف میں استحقاق۔ باقی وہ حقوق جو قبولیت کے محتاج ہیں جیسے ہبہ تو وہ اس کے لئے ثابت نہیں اگرچہ وہ اس کے لئے خالص نفع ہوں۔ اس لئے کہ وہ اظہار نہیں کرسکتا اور نہ اس کے لیے کوئی ولی یا وصی ہوتا ہے جو قبولیت میں اس کا قائم مقام ہو سکے۔

(جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ جنین کے لیے کوئی ولی یا وصی نہیں ہوتا۔ یہ جائز ہے کہ اس کے مال کی حفاظت کے لیے کوئی امین مقرر کیا جائے اور مصر میں یہ قانون مقرر ہے کہ جنین کے لیے وصی ہو اور اس کے لیے وہی حقوق ہوں گے جو نابالغ بچے کے وصی کو اس کے مال پر حاصل ہوتے ہیں۔ (۱۱۹۔ لسنۃ ۱۹۵۲) اور اس پر دوسرے دوں کا کوئی حق واجب نہیں ہوتا۔ اہلیت کے ناقص ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے پہلے کہا اور یہاں

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ جنین کے لیے اہلیت وجوب اس شرط پر ثابت ہوگی کہ وہ زندہ پیدا ہو۔

باقی اہلیت ادا تو ماں کے پیٹ میں اس بچہ کے لیے اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اور اس کے صادر ہونے کا تصور نہیں کر سکتے یعنی کسی بھی تصرف میں، اس کے مکمل طور پر عاجز ہونے کی وجہ سے۔ جیسا کہ اس اہلیت کی بنیاد عقل اور تمیز پر ہے اور جنین جو ماں کے پیٹ میں ہے اس میں مطلقاً تمیز نہیں ہے۔

۸۶- دوسرا دور ولادت سے اشیاء کی پہچان تک کا دور:

(علماء کے نزدیک سن تمیز کا دور مقرر ہے۔ جب بچہ سات سال کا ہو جائے اور عمر کی یہ مدت ضبط احکام کے لیے ہے۔ مگر علماء متقدمین کے نزدیک تمیز کے لیے کوئی عمر مقرر نہیں یہ متاخرین نے مقرر کی۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں بچوں کو سات سال کی عمر میں نماز کا پابند بنانے کا کہا گیا ہے اور دس سال کی عمر میں زبردستی مار کر نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ مصر اور عراق میں یہی قانون رائج ہے کہ سات سال کی عمر تمیز کے لیے ہے۔)

جب بچہ زندہ پیدا ہو تو اس پر کامل طور پر ذمہ داری ثابت ہے اور اسی وجہ سے اہلیت وجوب بھی کامل ہوگی۔ پس اس کے حقوق اس پر اور دوسروں پر ثابت ہوں گے مناسب یہ ہے کہ اس پر تمام حقوق واجب ہوں جیسا کہ بالغ آدمی پر ہوتے ہیں ذمہ داری اور اہلیت کے مکمل طور پر ثابت ہونے کے لیے۔ مگر جب انسان پر نفس وجوب ثابت ہو تو اس کا مقصد صرف وجوب نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود اس کا حکم ہے اور وہ حکم اس کی ادائیگی ہے۔ پس ہر وہ حق جس کا اداء کرنا بچہ پر ممکن ہو اس پر واجب ہے اور جس کے ادا کرنے پر وہ قادر نہیں وہ اس پر واجب نہیں۔ اس کی وضاحت آگے آئے گی۔

اول: حقوق العباد ان میں بعض مالی حقوق بھی شامل ہے۔ جیسے تلف کی ہوئی چیزوں کا ضمان، مزدور کی مزدوری، بیوی اور قریبی رشتہ داروں کا نفقہ اور اسی طرح اور

دوسرے حقوق، یہ حقوق بچہ پر واجب ہیں۔ اس لئے کہ ان سے مقصود مال ہے اور اس کا ادا کرنا بچہ کی طرف سے اس میں نیابت کا احتمال موجود ہے۔ پس بچہ کا ولی اس کا نائب ہونے کی وجہ سے ان کو ادا کرے گا۔ اور حقوق العباد میں سے وہ حقوق جو سزا سے متعلق ہیں جیسے قصاص وہ بچہ پر واجب نہیں اس لئے کہ بچہ پر ان کا اطلاق صحیح نہیں۔ وہ حکم سزا کے ذریعے مؤاخذہ کرنا ہے۔ اور بچہ کے فعل کو تقصیر کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہیں، وہ فعل سزا کا سبب نہیں بن سکتا اس کے فعل میں جرم کے معنی کے قصور کی وجہ سے۔ جیسا کہ اس حق کو نیابت کے ذریعے بھی ادا کرنا ممکن نہیں۔ پس بچہ کے ولی کو نائب ہونے کی بنا پر سزا نہیں دی جاسکتی۔ مگر دیت کا حکم اس کے خلاف ہے۔ یہ محل کی حفاظت کے لیے واجب ہے اور بچپن منافی نہیں عصمت محل کے اور دیت کے واجب کرنے کا مقصد مال ہے اور اس کا ادا کرنا نیابت کے ذریعے ممکن ہے۔

دوم: حقوق اللہ تعالیٰ۔ ان میں سے پہلا جو عبادات کی اصل ہے وہ ایمان ہے اور ان میں سے وہ خالص عبادات برابر ہیں کہ وہ صرف بدنی ہوں، جیسے نماز یا صرف مالی ہوں جیسے زکوٰۃ یا بدنی اور مالی دونوں ہوں جیسے حج ان میں سے بچہ پر کوئی بھی واجب نہیں اگرچہ ان حقوق اور محل کا سبب موجود ہے اور وہ ذمہ داری ہے۔ ان حقوق کے واجب ہونے کا حکم یہ ہے ان کو ادا کیا جائے اور جس پر یہ واجب ہے وہ اس کو بالفعل ادا کرے۔ نہ کہ نیابۃً اور جبری طور پر۔ وجہ یہ ہے کہ اپنے اختیار سے ادا کرنا اس میں آزمائش ہے اور اس پر جزاء مرتب ہوتی ہے۔ اور بچہ اس کی اہلیت نہیں رکھتا (بچہ پر زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ اور جو لوگ اس کے واجب ہونے کے قائل ہیں وہ مالداروں کے مال میں غریبوں کے حق کو واجب سمجھتے ہیں۔ اور اس معنی میں بلوغت اور عدم بلوغت کا اعتبار نہیں۔ اور جو لوگ اس کی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے قائل نہیں۔ وہ اس کے نماز اور روزے کی طرح عبادۃ تصور کرتے ہیں۔ اور عبادت کے لیے بلوغت شرط ہے اس لئے کہ اس میں آزمائش ہے اور بچہ عقل کی کمی کی وجہ سے اس

آزمائش کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ (التلویح علی التوضیح ج ۲ص ۱۶۳۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ص ۲۲۰)

اور جو حقوق اللہ سزا کے طور پر ہیں جیسے حدود وہ بچہ پر واجب نہیں۔ جیسا کہ حقوق العباد میں سے وہ حقوق جو سزا سے تعلق رکھتے ہیں اس پر واجب نہیں جیسے قصاص، حکم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اور وہ حکم سزا کے ذریعے مؤاخذہ کرنا ہے اس میں نیابت کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے (کشف الاسرار ج ۴ص ۱۳۶۲)

باقی اہلیت ادا تو یہ اہلیت تمیز کا اس دور میں بچہ کے اندر مکمل طور سے نہ ہونے کی وجہ سے منعدم ہے اور تمیز اور عقل یہ اہلیت ادا کی بنیاد ہے جیسا کہ ہم نے پہلے کہا۔ اس لئے بچہ سے کسی چیز کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور وہ حقوق جو اہلیت وجوب کے سبب اس کا ولی ادا کرسکتا ہے جن میں نیابت درست ہے اور اہلیت ادا کے معدوم ہونے کی وجہ سے بچہ کے اقوال اور تصرفات پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ پس اس کے اقوال معاملات اور تصرفات باطل ہیں ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مصر اور عراق میں یہی قانون رائج ہے۔

۸۷۔تیسرا دور، دور تمیز سے دور بلوغت تک:

یہ دور شروع ہوتا ہے جب بچہ سات سال کی عمر کو پہنچ جائے اور اس کی انتہا بالغ ہونے تک ہے۔ یہ دور انسان کے لیے اہلیت وجوب کو کامل طور پر ثابت کرتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب یہ اہلیت غیر تمیز (جو تمیز کرنے کے قابل نہ ہو) بچہ میں ثابت ہے تو اس بچہ کے لیے بطریق اولیٰ ثابت ہوگی جو اشیاء میں تمیز کرسکتا ہے۔ کیونکہ وہ اس سے بہتر حالت میں ہے۔ پس اس کے جو حقوق اس پر اور دوسروں پر ہیں وہ ثابت ہیں جن کو ہم نے تفصیلاً بیان کیا اس دور میں جس میں بچہ ابھی اشیاء کی تمیز نہ کرسکتا ہو۔ باقی اہلیت ادا وہ اس دور میں بچہ کے لیے ثابت ہے ناقص طور پر عقل کی کمی کی وجہ سے۔ اور اس ناقص اہلیت کی وجہ سے آثار مرتب ہوتے ہیں ان بدنی عبادات کے ادا کرنے پر جو اس کے حق میں واجب نہیں ہیں۔ ان کا ادا کرنا درست مانا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان میں بچہ کے

لیے صرف اور صرف نفع ہے۔ باقی بچہ کے مالی تصرفات ان میں تفصیل ہے۔ جو آگے آ رہی ہے۔

(۱) ایسے تصرفات جن میں بچہ کے لیے صرف نفع ہو جیسے ھبہ، صدقہ اور وصیت کا قبول کرنا تو یہ تصرفات بچہ کی طرف سے درست ہے یہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہیں ہیں۔ اس لئے کہ بچہ کے لئے ان تصرفات کو درست قرار دیا جانا ممکن ہے جب وہ خود کرے، ناقص اہلیت کے پائے جانے کی وجہ سے اور ان کے صحیح قرار دینے میں ظاہری مصلحت ہے۔ اور ہمیں حکم ہے اس مصلحت کی رعایت کرنے کا جب تک اس کی رعایت کرنا ممکن ہو۔

(۲) وہ معاملات جن میں صرف بچہ کا نقصان ہو اور وہ یہ ہیں جن کی وجہ سے چیز اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اس کا کوئی مقابل نہیں ہوتا۔ جیسے ھبہ اور وقف وغیرہ۔ یہ تصرفات بچہ کی طرف سے درست نہیں بلکہ یہ اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتے اور ولی اور وصی بھی اجازت کے ساتھ ان کے کرنے کے مالک نہیں ہوتے۔ کیونکہ ولی اور وصی بچہ کے حق میں اپنی طرف سے براہ راست تصرف کرنے کی اجازت کے مالک نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ ولایت اس بات پر مبنی ہے کہ بچہ کی پرورش اور اس کی مصلحتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے اور یہ چیزیں اس میں سے نہیں ہیں کہ بچہ خود یا ولی، وصی کی اجازت سے ایسے تصرفات کرے جس میں اس کے لیے نقصان ہو۔

(۳) وہ تصرفات جو نفع اور نقصان کے درمیان ہیں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے۔ جیسے بیع، اجارہ اور تمام مالی معاملات جن میں عوض ہو۔ یہ معاملات نفع اور نقصان دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔ اگر ایسا بچہ ان تصرفات کو کرے جو اشیاء کی تمیز کر سکتا ہے تو یہ تصرفات درست ہوں گے اور ان میں اپنی اہلیت ادا سے نفع کا اعتبار ہو گا۔ اور اگر اس میں اہلیت ناقص ہو تو یہ ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ پس جب ولی ان تصرفات کی اجازت دے دیتا ہے اور اہلیت کے نقص کو دور کرتا ہے۔ تو ان تصرفات کا اعتبار کیا

جائے گا۔گویا کہ وہ ایسے شخص نے ادا کیے جو کامل اہلیت رکھتا تھا اور صغیر کے تصرفات کے بارے میں جو احکامات ہم نے ذکر کیے کہ اس کے بعض تصرفات صحیح ہیں اور بعض صحیح نہیں ہیں' عراقی دیوانی قانون اور مصری دیوانی میں بھی ان کو ایسے ہی برقرار رکھا گیا ہے البتہ صغیر کے وہ تصرفات جو نفع ونقصان کے درمیان متحمل ہوں ان کو بچے کی مصلحت کے پیش نظر قابل ابطال قرار دیا ہے۔

۸۸-صغیر ماذون:

ولی اگر بچے میں تجارت کی صلاحیت اور قدرت محسوس کرے تو اس کے لئے بچے کو تجارت کی اجازت دینا جائز ہے۔اور اس حالت میں بچے کے تمام تجارتی تصرفات اسی طرح تمام تجارتی امور اور ان کے لوازمات،تصرفات صحیحہ میں شامل ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے،اس لیے کہ پہلے سے تصرفات کی اجازت دینا بعد میں دی جانے والی اجازت کے مرتبہ میں ہوگی۔اور عراقی دیوانی قانون اور مصری دیوانی قانون میں بھی یہی حکم ہے۔

۸۹-چوتھا دور،بلوغت کے بعد کا دور:

جب انسان حالت عقل میں بالغ ہو تو اس کے لئے مکمل اہلیت اداء ثابت ہو جاتی ہے۔اور یہ اپنی طرف تمام خطابات کے متوجہ ہونے اور تمام احکامات شرعیہ کے مکلف ہونے کا اہل ہو جاتا ہے۔اور اس کی طرف سے صادر ہونے والے تمام معاملات و تصرفات صحیح ہوتے ہیں اور جب تک اس میں سفاہت کے اثرات نہ ہوں اس کے تصرفات کسی پر موقوف نہیں ہوں گے۔

بحث ثانی

عوارض اہلیت

۹۰-تمہید:

ہمیں پہلے یہ معلوم ہو چکا کہ اہلیت وجوب دور جنین میں انسان کے لئے ناقص ثابت ہوتی ہے پھر ولادت کے بعد کامل ہو جاتی ہے اور جب تک انسان زندہ رہے اہلیت وجوب باقی رہتی ہے۔

البتہ اہلیت اداء دور جنین میں ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہی غیر ممیز بچے کے لئے اہلیت اداء ثابت ہوتی ہے۔ پھر قابل تمیز بچے کے لئے ناقص ثابت ہوتی ہے اور پھر جب بچہ حالت عقل میں بالغ ہو تو عقل کامل ہونے کی وجہ سے اس کی اہلیت بھی کامل ہو جاتی ہے۔ پس اہلیت اداء کا مدار عقل پر ہے، عقل ناقص ہوگی تو اہلیت بھی ناقص ہوگی اور اگر عقل کامل ہوگی تو اہلیت بھی کامل ہوگی۔ اور ناقص عقل قابل تمیز بچے اور ان لوگوں کی ہوتی ہے جو صغیر ممیز یعنی قابل تمیز بچے کے حکم میں ہوں اور کامل عقل غیر مجنون و غیر معتوہ بالغ آدمی کی ہوتی ہے۔

لیکن بسا اوقات انسان کی اہلیت کامل ہونے کے بعد بھی انسان کو چند امور ایسے لاحق ہو جاتے ہیں جو انسان کی اہلیت کو بالکل زائل یا ناقص کر دیتے ہیں یا اہلیت کے زوال ونقصان کا سبب تو نہیں بنتے لیکن جس شخص کو یہ امور لاحق ہوں اس کے لیے بعض احکام کو بدل دیتے ہیں اور ان امور کو عوارض اہلیت کہا جاتا ہے۔

۹۱-عوارض کی اقسام:

عوارض کی دو قسمیں ہیں۔

اول: عوارض سماویہ دوم: عوارض مکتسبہ

عوارض سماویہ:

وہ عوارض ہیں جو صاحب شرع کی جانب سے ثابت ہوتے ہیں ان میں انسان کا اختیار نہیں ہوتا اسی وجہ سے ان کی نسبت آسمان کی طرف کی جاتی ہے۔اس لیے کہ جن امور میں انسان کو اختیار نہ ہو ان کو آسمان کی طرف منسوب کرنا اسی معنی میں ہوتا ہے کہ یہ انسان کی قدرت سے خارج ہیں۔مثلاً جنون،عتاھت،بیماری اور موت وغیرہ۔

عوارض مکتسبہ:

وہ عوارض ہیں جن میں انسان کو کسب واختیار حاصل ہو،اس کی پھر مزید دوقسمیں ہیں۔

اول:وہ امور جن میں انسان کی اپنی ذات کا دخل ہو جسے جہالت،نشہ اور مذاق وغیرہ

ثانی:وہ امور جو اس پر غیر کے لازم کرنے کی وجہ سے لازم ہوں اور وہ ''اکراہ'' ہے۔

عوارض سماویہ

(۱) جنون

۹۲۔بعض اصولیین کے نزدیک جنون کی تعریف:

بعض علماء اصول نے جنون کی تعریف کی ہے کہ یہ عقل کی ایسی خرابی اور خلل ہے جو آدمی سے افعال واقوال کو اس طرح عمل میں آنے سے روک دے جیسا کہ حالت عقل میں واقع ہوا کرتے تھے' مگر شاذونادر (التوضیح ج۲ص۱۶۷)

جنون کی دوقسمیں ہیں (۱) اصلی (۲) عارضی۔ جنون اصلی یہ ہے کہ انسان کی بلوغت حالت جنون میں ہو اور عارضی یہ ہے کہ انسان حالت عقل میں بالغ ہو پھر بعد میں اس کو جنون لاحق ہوجائے اور پھر ان میں سے ہر ایک ممتد ہوگا یا غیر ممتد۔

اور جنون کی دونوں قسمیں اہلیت وجوب میں مؤثر نہیں۔اس لیے کہ اہلیت ذمہ داری کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور جنون ذمہ داری کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ یہ ذمہ داری تو انسان کے اندر انسانی زندگی کی بنیاد کے طور پر ثابت ہوتی ہے' البتہ جنون اپنی دونوں قسموں کے ساتھ اہلیت ادا پر مؤثر ہوتا ہے اور اس کو ختم کردیتا ہے' اس لیے کہ اہلیت اداء عقل وتمیز کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور مجنون فاسد العقل اور عدیم التمیز ہوتا ہے' اسی وجہ سے مجنون بھی اسی بچہ کے حکم میں ہے جو اپنے تصرفات وافعال میں فرق وتمیز نہیں کرسکتا۔

باقی عبادات کے بارے میں مجنون کا کیا حکم ہے؟ تو اگر مجنون ممتد ہے اور زمانہ جنون طویل ہے تو اس سے عبادات ساقط ہوجاتی ہیں' یعنی بالکل ان کا وجوب منع ہوجاتا

ہے کیونکہ جنون کی وجہ سے فی الحال مجنون ادائیگی پر قادر نہیں اور جنون سے افاقہ کے بعد قضاء کی صورت میں ادائیگی میں حرج لاحق ہونے کی وجہ سے ادائیگی پر قادر نہیں۔ اور جب تحقیقاً و تقدیراً قضاء کی صورت میں حرج لاحق ہونے کی وجہ سے دونوں طرح ادائیگی منتفی ہوگئی تو وجوب بھی منعدم و ساقط ہوگیا' اس لیے کہ ادائیگی کے بغیر صرف وجوب سے کوئی فائدہ نہیں' اب اگر جنون غیر ممتد ہے تو ادائیگی حالت جنون میں اگر چہ غیر ممکن ہے مگر افاقے کے بعد قضاء کی صورت میں بلا کسی حرج کے ادائیگی ممکن ہے تو تقدیراً ادائیگی پر قدرت ثابت ہوئی تو وجوب بھی باقی رہے گا۔

۹۳- مجنون پر ممانعت اور مدت تکمیل:

جنون حجر کے اسباب میں سے ہے' اور شرعاً حجر کہتے ہیں تصرفات قولیہ سے ممانعت نا کہ تصرفات فعلیہ سے جو کہ ان تصرفات کے منعقد ہونے اور نافذ نہ ہونے کے معنی میں ہوتی ہے اور جنون کی صورت میں یہ ممانعت ان تصرفات کے عدم انعقاد کے معنی میں ہوتی ہے۔ اگر چہ مجنون کو اس صورت میں خالص نفع ہی کیوں نہ ہو رہا ہو۔ جیسا کہ غیر عاقل چھوٹے بچہ کا حکم ہے۔ اس لیے کہ اقوال کی درستگی اور ان پر اعتماد کرنا عقل و تمیز کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کے بغیر اس کا اعتبار ممکن نہیں۔ اگر چہ ولی اس کی اجازت دے تب بھی وہ باطل ہوگا اور کسی باطل کام کو بعد میں لاحق ہونے والی اجازت بھی صحیح نہیں کر سکتی۔ (شرح مرقاۃ الاصول ج ۲ ص ۴۳۹) اور مجنون کے اندر ممانعت اس کی ذات کی وجہ سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان پر جب جنون طاری ہوتا ہے تو اس کے لئے تمام معاملات سے روک دینے کا سبب بن جاتا ہے قاضی کی طرف سے فیصلہ جاری کئے بغیر، اسی بناء پر حالت جنون میں کئے جانے والے مجنون کے کسی قول کا اعتبار نہیں۔ البتہ اگر جنون منقطع ہو اس طرح پر کہ مجنون کو بسا اوقات جنون سے افاقہ ہو جاتا ہو تو حالت صحت اور افاقہ کی حالت میں اس کے تصرفات کا حکم عاقل کے تصرفات والا ہوگا۔

اور عراقی دیوانی قانون فقہ اسلامی میں ان مقررہ احکام کے موافق ہیں وہ اس

سے باہر نہیں گئے اور وضاحت کی کہ مجنون غیر عاقل بچے کے حکم میں ہے اور وہ مجبور لذاتہ ہے اور اگر اس کا جنون مسلسل نہ ہو تو اس کی حالت افاقہ کے تصرفات عاقل کے تصرفات کی مانند ہیں۔

باقی مصری دیوانی قانون، بعض جگہ فقہ اسلامی کے مقررہ احکام کے مخالف ہے۔ پس اس میں اگرچہ اس بات کی وضاحت ہے کہ مجنون عدیم الاہلیت اور غیر عاقل بچے کی طرح ہے۔ مگر وہ اس کو مجبور لذاتہ تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ عدالت کہ طرف سے اس کی ممانعت کا حکم صادر نہ ہو اور نہ اس سے بلا حکم صادر ہوئے ممانعت کو ختم کیا جائے گا اور ممانعت کا حکم صادر ہونے سے پہلے کے تصرفات بھی صحیح ہیں، باطل نہیں۔ الا یہ کہ عقد کرتے وقت مجنون بہت زیادہ حالت جنون میں ہو اور اسی طرح اس کے لئے حکم کی طرف سے پابندی کا حکم صادر ہونے کے بعد اس کے ہر قسم کے تصرفات باطل ہوں گے چاہے وہ حالت افاقہ میں ہو جبکہ اسے بعض اوقات افاقہ ہو جاتا ہے یا حالت جنون میں واقع ہوئے ہوں۔ حتیٰ کہ اگر وہ مکمل عقل و ہدایت کے حاصل ہونے کے بعد بھی تصرفات کرے تب بھی ممانعت کا حکم ہے اس سے ممانعت کو ختم نہیں کیا جائے گا۔

(۲) العتہ

۹۴- عتاہت سے مراد عقل کے اندر ایسی خرابی خلل یا فتور کا پیدا ہو جانا ہے جو آدمی کو کم سمجھ بنا دیتی ہے اور انسان کے کلام میں روانگی کم ہو جاتی ہے اور امور میں صلاحیت تدبیر وغور وفکر کالعدم ہو جاتی ہے۔ (شرح الکنز للزیلعی ج ۵ ص ۱۰۱) اور اس کی وجہ سے قوت ادراک اور قوت تمیز جاتی رہتی ہے۔ اس کی دو اقسام ہیں۔ (۱) اول یہ کہ عقل میں ایسا خلل پیدا ہو کہ قوت ادراک اور قوت تمیز بالکل باقی نہ رہے اور آدمی بالکل مجنون کی طرح ہو جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مکمل عقل و تمیز اور قوت ادراک ختم نہیں ہوئی۔ لیکن عقلاء والا ادراک باقی نہیں رہتا عقل میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ عتاہت کی اس صورت میں

انسان بالغ اور احکامات میں تمیز کے قابل عاقل بچے کے حکم میں ہوتا ہے۔ پس اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوتی ہے۔ مگر اہلیت وجوب مکمل طور پر باقی رہتی ہے۔ اسی بناء پر اس پر عبادات واجب نہیں ہوتیں۔ لیکن اگر وہ عبادات ادا کرے تو درست ہوں گی اور اس کے حق میں سزائیں وحدود ثابت نہ ہوں گی اور اس پر وہ حقوق العباد جن سے مال مقصود ہو واجب ہوں گے اور ولی کی طرف سے ان کی ادائیگی درست ہوگی۔ جیسے کہ تلف شدہ چیزوں کی ضمانت ہوتی ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہوں گے اور نافذ ہوں گے جبکہ اس کو خالص نفع ہو رہا ہو اور اگر مکمل نقصان ہو رہا ہو تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے اور اگر نفع ونقصان کے درمیان محتمل ہوں تو ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے اور اس قسم کے مفقود العقل آدمی پر اس کی ذات کی وجہ سے ممانعت لاحق ہوتی ہے اور اس جہت سے وہ بھی مجنون کی طرح ہے۔

۹۵-دیوانی قانون میں معتوہ کا حکم:

عراقی قانون میں فاتر العقل پر معاملات سے ممانعت کے لئے عدالت کی جانب سے حکم صادر ہونا شرط نہیں ہے۔ وہ اسے مجبور لذاتہ قرار دیتے ہیں اور یہی قانون فقہ اسلامی میں مقرر ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اس کو اس بچہ کے حکم میں رکھا ہے، جو کہ احکامات میں تمیز کر سکتا ہو اور فاتر العقل کی اقسام میں تفریق نہیں ہے اور یہ فقہا سے حاصل شدہ اقوال کے خلاف ہے جبکہ وہ عتاہت کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ (المادۃ ۴۹، ۱۰۷ من قانون المدنی العراقی)

اور مصر کے دیوانی قانون میں فاتر العقل کو مجنون کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ معتوہ کے درمیان تفریق کے بغیر اور اس پر مجنون والے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اس پر ممانعت لاگو ہونے کے بارے میں اور اس پر پابندی کا حکم صرف عدالت کی طرف سے لاگو ہوتا ہے اور یہ کہ اس کے تصرفات اس پر ممانعت کا حکم جاری ہونے سے پہلے باطل ہیں۔ جبکہ عقد کرنے کی حالت میں عتاہت بہت زیادہ ہو اور عدالت کی جانب سے اس

سے ممانعت کا حکم ختم ہونے سے پہلے اس کے تصرفات باطل ہی رہیں گے۔(المواد ۴۵، ۱۱۳، ۱۱۴ من قانون المون المصری)

اور مصری دیوان کے تمام قانون فقہ اسلامی میں مقرر احکامات کے خلاف ہیں۔ خاص طور پر معتوہ کو مجنون اعتبار کرنے کے بارے میں کیونکہ معتوہ (فاتر العقل) ہر حالت میں مجنون نہیں ہوتا۔

(۴) نسیان

نسیان ایک ایسا عارض ہے جو انسان کو جب پیش آتا ہے تو انسان جن احکامات کا مکلف ہوتا ہے، وہ اس کو یاد نہیں رہتے اور نسیان نہ اہلیت وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت اداء کے، کامل عقل کے ساتھ قدرت کے باقی رہنے کی وجہ سے (شرح مرقاۃ الوصول ج ۲ ص ۴۴۰) اور نسیان حقوق العباد کے سلسلہ میں بھی عذر نہیں۔ اس لئے کہ یہ انسانی حاجت ہونے کی وجہ سے سب محترم ہیں نا کہ ابتلاء کی وجہ سے، اور نسیان کی وجہ سے یہ احترام فوت نہیں ہوتا اور اسی بناء پر اگر کوئی شخص بھول کر کسی کا مال تلف کرے تو اس پر ضمان واجب ہوگی۔ (اصول البزدوی وشرح ج ۴ ص ۱۳۶) البتہ حقوق اللہ میں نسیان کو عذر سمجھا جاتا ہے گناہ کے مستحق ہونے کے بارے میں پس بھول جانے والے پر گناہ نہیں ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکر ھوا علیہ"

اللہ پاک نے میری امت سے غلطی اور بھول سے سرزد ہونے والے گناہ کو ختم کردیا ہے اور وہ گناہ جس پر مجبور کیا جائے، وہ بھی معاف ہے۔ باقی دنیاوی احکامات میں نسیان کو قابل قبول عذر تصور کیا جائے گا۔ لہٰذا اس کی عبادت فاسد نہیں ہوتی۔ جیسا کہ روزہ دار کا بھولے سے کھالینا۔

۴-النوم والاغماء

۹۷- نینداور بیہوشی دونوں اہلیت اداء کے منافی ہیں۔لیکن اہلیت وجوب کے منافی نہیں۔(کشف الاسرار ج۴ص۱۳۸۲) پس جب تک انسان سوتا رہے یا اس پر بیہوشی طاری رہے، اس کو اہلیت ادا نہیں ہے۔اس لیے کہ اہلیت مکمل عقل کے ساتھ کسی چیز میں تمیز کرنے پر مبنی ہے اور حالت نیند میں یا حالت بے حوشی میں یہ تمیز حاصل نہیں ہوتی۔اس بناء پر اس کے کسی قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کے افعال پر کوئی بدنی مؤاخذہ نہیں ہے۔یہاں تک کہ اگر اس نے کسی انسان پر نیند یا بے حوشی کی حالت میں کروٹ لی اور اس کو مار ڈالے تو اس سے بدنی مؤخذہ نہیں لیا جائے گا۔کیونکہ تمیز اور اختیار نہ ہونے کی وجہ اس کو قصد حاصل نہیں۔لیکن اس سے مالی مؤاخذہ لیا جائے گا۔پس اس پر دیت واجب ہوگی۔جیسا کہ اس شخص پر ضمان واجب ہوتی ہے، جو اپنے کسی فعل سے کسی دوسرے انسان کا مال تلف کرلے اور اس پر کسی کی جان اور مال کو ضائع کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگی۔اس لیے کہ فعل حسی طور پر پایا گیا' اور مال و جان شرعی طور پر محفوظ ہیں اور کوئی عذر ان کی عصمت وحفاظت کو ختم نہیں کرسکتا۔

باقی عبادات میں نائم اور مغمی علیہ کا حکم یہ ہے کہ نائم اور بے ہوش شخص سے فی الحال ادائیگی نہیں ہوتی۔اس لیے کہ نینداور بے ہوشی میں سے ہر ایک نائم اور مغمی علیہ سے ادائیگی کے خطاب کو مؤخر کرنے کو واجب کرتی ہے اس کے بیدار ہو جانے یا بے ہوشی سے افاقہ ہو جانے تک۔اس لیے کہ ان دونوں حالتوں میں انسان کو نہ سمجھ حاصل ہوتی اور نہ ہی ادائیگی ممکن ہوتی ہے۔البتہ ان دونوں حالتوں میں عبادتوں کا وجوب ساقط نہیں ہوتا۔اس لیے کہ بیدار ہونے اور بے ہوشی سے افاقہ ہونے کی صورت میں حقیقتاً ادائیگی ممکن ہے یا اداء کا نائب حاصل ہونے کے احتمال کی بناء پر اور وہ ہے بیدار ہونے یا بے ہوشی سے افاقے کے بعد قضاء کرنا اور یہ اس وجہ سے کہ فی الحال صرف

ادائیگی سے عاجز ہونا اصل وجوب کو ساقط نہیں کرتا جب تک بلا کسی حرج کے قضاء ممکن ہو اور وہ اس طرح کہ نیند عادۃً زیادہ لمبی نہیں ہوتی۔لہٰذا فوت شدہ عبادت کی قضاء میں کوئی حرج نہیں۔لہٰذا وجوب ساقط نہ ہوا' اسی طرح بے ہوشی جو ممتد اور طویل نہ ہو البتہ اگر بے ہوشی کی کیفیت ممتد وطویل ہو تو وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے۔اس لیے کہ بے ہوشی کی صورت میں حقیقتاً اداء منعدم ہے اور بے ہوشی کے بعد تقدیراً منعدم ہے، قضاء کی صورت میں حرج لاحق ہونے کی وجہ سے اور جب اداء منعدم ہے تو وجوب بھی ساقط ہو گیا۔اس لیے کہ وجوب باقی رہنے کا فائدہ نہیں۔(کشف الاسرار ج۴ ص۱۴۹۸)

۵-المرض

یہاں پر مرض سے مراد جنون اور بے ہوشی کے علاوہ دیگر امراض ہیں اور یہ مرض دونوں قسم کی اہلیت یعنی اہلیت وجوب اور اہلیت اداء کسی کے منافی نہیں۔لہٰذا مریض کو کامل طور پر دونوں قسم کی اہلیت حاصل ہوتی ہے اور اسی سے اس پر حالت مرض میں دونوں قسم کے حقوق ثابت رہتے ہیں۔یعنی اس کے حقوق دوسروں پر اور دوسروں کے حقوق اس پر مگر بعض احکام میں مرض مریض کی حالت دیکھتے ہوئے اس کے لیے کامل اہلیت کے ثابت ہونے کے باوجود مؤثر ہوتا ہے۔مثلاً اس کے بعض تصرفات کا نافذ نہ ہونا اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ وارث کا اپنے مورث کے مال میں اس کا نائب ہونا شارع کے حکم کی وجہ سے موت کے ساتھ جبراً ثابت ہو جاتا ہے۔جیسا کہ موت سے قرض خواہ کا حق مر جانے والے مقروض کے مال میں اس کے مرتے ہی ثابت ہو جاتا ہے اور جب مرض چونکہ موت کا سبب ہے تو وارث اور قرض خواہ کے حق کا مال کے ساتھ متعلق ہونا مرض کے لاحق ہوتے ہی ثابت ہو جائے گا۔اس لئے کہ حکم اول سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔(شرح المنار ص۶۹۱'۶۹۲) اور وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کے لئے مریض پر اتنی مقدار مال خرچ کرنے پر ممانعت بھی ثابت ہو جاتی ہے،

جتنی مقدار میں اس حق کی حفاظت متحقق ہو سکے اور یہ وارثوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے دو تہائی ہے اور قرض خواہ کے حق میں سارا مال ہے اگر قرضہ تمام مال کو مستغرق ہو یا قرضہ کی بقدر اگر قرضہ تمام مال کو مستغرق نہ ہو۔ (شرح المنار ص ۲۹۲' شرح مرقاۃ الوصول ج ۲ ص ۴۴۶) اور یہ ممانعت اس مرض کی ابتداء کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہی ثابت ہو جائے گی، جو مرض موت کا سبب بنا ہے۔ اس لیے کہ پابندی اور ممانعت کی علت باعث موت مرض ہے اور جب اس مرض کی وجہ سے موت واقع ہو گی تو یہ مرض ابتداء ہی سے مرض موت تصور ہوگا۔ لیکن چونکہ کسی مرض کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ یہ مرض موت ہے، جب تک کہ موت واقع نہ ہو جائے۔ تو محض شک کی وجہ سے ممانعت ثابت نہ ہو گی اور اسی وجہ سے موت سے پہلے اس پابندی کا اثر ظاہر نہیں ہوگا اور مرض الموت میں مریض کے تمام تصرفات درست ہوں گے اور وارث یا قرض خواہ کو حالت زندگی میں اس پر کسی اعتراض کا حق حاصل نہ ہوگا۔ یہ حق ان کو مریض کی موت کے بعد حاصل ہوگا۔ مگر یہ کہ یہ تصرف ان کے حقوق کو مضر ہو جیسا کہ ھبہ' بیع محابات' (یعنی چیز کو کم قیمت میں فروخت کرنا)

۹۹۔ مریض کا نکاح:

جمہور علماء کے نزدیک مریض کا مرض موت میں نکاح کرنا درست ہے۔ اس لیے کہ اس کا صدور صاحب اہلیت شخص سے ہوا ہے۔ اور اس کی وجہ سے میاں بیوی آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے اور بعض ائمہ کے نزدیک اس شخص پر مقرر کردہ مہر ثابت ہوگا۔ مثلاً امام احمد اور ظاہریہ اور بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک مہر مثل ضروری ہو گا، ورثاء اور قرض خواہ کے حق کی رعایت کرتے ہوئے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ' اور یہ تب ہے کہ مہر مسمی تہائی سے نہ نکلے اور ورثاء یا قرض خواہ اس کی اجازت نہ دیں۔

امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح درست ہے۔ لیکن زوجین کے

درمیان وراثت ثابت نہیں ہوگی اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح فاسد ہے اور اس کے ذریعہ وراثت بھی نہیں۔ بعض مالکی حضرات ذمیہ عورت کے ساتھ فساد نکاح کے قائل ہیں اور اگر نکاح درست بھی ہو تب بھی وارث نہیں ہوگی، اس خوف سے کہ وہ اسلام لے آئے تو وہ بھی وارث ہوگی اور اس سے ورثاء کو نقصان ہوگا۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق اگر میاں بیوی کے درمیان دخول سے پہلے جدائی ہو جائے تو عورت کو کوئی چیز نہیں ملے گی اور اگر دخول کے بعد تفریق ہوئی تو عورت کو مہر مثل ملے گا ایک تہائی مال میں سے۔ اور امام مالک کی دلیل مریض کو ورثاء کے نقصان کا ارادہ کرنے کی تہمت لگانا ہے کہ اس نے نکاح کر کے ان کے ساتھ ایک وارث کا اضافہ کر دیا۔ (الام للشافعی ج ص ۳۱-۳۲، المغنی لابن قدامہ ج ۲ ص ۳۲۶ المدونۃ الکبری الامام مالک ج ۲ ص ۱۳۳ المحلی ج ۱ ص ۲۵-۲۶)

ہمارے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ مریض کا نکاح درست ہے۔ اس کے ذریعہ وراثت ثابت ہو جاتی ہے اور مہر مسمی واجب ہو جاتا ہے اگر وہ مہر مثلی سے کم ہو اور اگر مہر مثل سے زائد ہو تو ورثاء یا قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اس سے ان کے حقوق متاثر ہوں۔

باقی مطلق نکاح کے فاسد ہونے کا قول ضعیف ہے۔ اس لیے کہ نکاح انسان کی حوائج اصلیہ میں سے ہے اور مریض پر اس کی حوائج اصلیہ پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی جیسا کہ مہر مثل کے عوض نکاح کرنا۔ البتہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مریض کا اس نکاح سے مقصود ورثاء کو نقصان پہنچانا ہے تو اس حالت میں وارث نہ ہونے کا قول ممکن ہے، مریض کے برے ارادے کی تردید کرنے کے لئے۔

۱۰۰-طلاق المریض:

اگر مریض حالت مرض میں اپنی مدخول بہا بیوی کو اس کی رضامندی کے بغیر طلاق دے دے تو فقہاء کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔ مگر اس کی میراث کے بارے

میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ عورت وارث ہوگی۔ خاوند کے برے ارادے کی تردید کرتے ہوئے جو کہ اس نے اس طلاق کے ذریعے ہی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کا ارادہ کیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور اہل ظواہر کا قول یہ ہے کہ وہ وارث نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ طلاق بائن وراثت ختم کر دیتی ہے اور باطنی ارادے کا اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ احکام کا مدار ظاہر پر ہے اور اس کے راز اللہ پاک کے سپرد ہیں۔ جمہور فقہاء کرام مطلقہ بائنہ کی وراثت کے قائل ہیں۔ مگر ان کا زوجہ کے لیے وراثت کا حق باقی رہنے کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک زوجہ وارث ہوگی جب تک وہ عدت میں ہے اور حنابلہ کے نزدیک زوجہ وارث ہوگی جب تک وہ دوسری شادی نہ کرے اگر چہ اس کی عدت گزر جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ زوجہ وارث ہوگی اس کی عدت گزرے یا نہ گزرے وہ شادی کرے یا نہ کرے اور جعفری ائمہ کے نزدیک زوجہ اپنی طلاق کے وقت سے لے کر ایک سال کی مدت تک وارث ہوگی۔ جب تک کہ وہ شادی نہ کرے۔

اگر عورت کو دخول سے پہلے طلاق بائنہ دی جائے تو امام مالک کے نزدیک زوجہ پھر بھی وارث ہوگی۔ احناف اور حنابلہ کے نزدیک وارث نہیں ہوگی۔ حنابلہ میں سے امام خلال رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کے وارث ہونے کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی مذہب جعفریہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام طوسی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب خلاف میں ذکر کیا ہے۔ (الخلاف للطوسی ج ۲ ص ۴۵۶' امام الشافعی ج ۵ ص ۳۲۹-۳۳۲ الھدایہ وفتح القدیر ج ۳ ص ۱۵۳۵ المغنی ج ۳ ص ۳۲۱' ۳۳۲' القواعد لابن رحب ص ۲۳۰' المدونۃ الکبری ج ۲ ص ۱۳۲)

۱۰۱-عراقی قانون میں مریض کی طلاق:

عراقی احوال شخصی کے قانون ۱۹۵۹ شمارہ نمبر ۱۸۸ میں لکھا ہے کہ مرض موت میں

طلاق دی گئی عورت شوہر کے مال کی وارث ہوگی' لیکن وہاں پر ایک عجیب حکم یہ ہے کہ مرض موت میں مریض کا طلاق واقع نہیں ہوتا' (المادۃ ۳۵)

اور یہ بات فقہ اسلامی کے معروف قانون کے خلاف ہے وہ یہ کہ طلاق جب تک اپنے اہل سے صادر ہو اور عورت پر طلاق واقع ہونے کی صلاحیت موجود ہو تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کی اہلیت صحت اور مرض سے نہیں بدلتی' اور مجھے معلوم نہیں کہ فقہاء میں سے کوئی مریض کے طلاق واقع نہ ہونے کا قائل ہو' اور فقہاء کا طلاق بائنہ کی وراثت میں اختلاف ہے جب کہ خاوند اسے مرض موت میں طلاق دے اور وہ اختلاف ہم نے نقل کر دیا اور اس مسئلہ میں مختصراً ان کے اقوال کو ذکر کر دیا۔

اور مصری قانون میں اس بات پر نص ہے کہ مرض موت میں شوہر کا بیوی کو طلاق بائنہ دینے کی صورت میں اس عورت کا حکم اس بیوی کے حکم میں ہوگا جس کو اس کی رضاء کے بغیر طلاق دی گئی ہو اور وہ بیوی وارث ہوگی جب کہ شوہر عدت میں فوت ہو جائے' پس انہوں نے حنفی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

(المادۃ ۱۱' من قانون المواریث المصری' رقم ۷۷ سنہ ۹۴۳)

۶- الموت

۱۰۲- موت عوارض سماویہ میں سے آخری عارض ہے' اور اس کی وجہ سے انسان مکمل طور پر عاجز ہو جاتا ہے' اس سے اہلیت اداء منعدم ہو جاتی ہے پس اس سے تمام شرعی احکامات ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ ان تکلیفات کا مقصد ہوتا ہے ان کو اپنے اختیار سے ادا کرنا' اور ادائیگی قدرت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے' اور موت سے قدرت نہیں رہتی' اس لیے کہ انسان خالص طور پر عاجز و بے بس ہو جاتا ہے۔

اسی بناء پر بعض فقہاء جیسا کہ ائمہ احناف میت سے دنیا کے احکامات میں زکوٰۃ کے ساقط ہونے کے قائل ہیں' پس اگر میت نے اپنی زندگی میں اس کو ادا نہیں کیا تو ترکے

میں سے اس کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی' اس لیے کہ حقوق میں مقصود مکلف کا فعل ہوتا ہے اور وہ موت کی وجہ سے فوت ہو گیا' اور بعض دوسرے فقہاء مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک' موت سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی' اس لیے کہ زکوٰۃ سے مقصود مال ہوتا ہے نا کہ مکلف کا فعل' اور واجب مال کا ترکہ میں سے نکالنا ممکن ہے' پس ادائیگی ساقط نہیں ہوگی' اور اہلیت وجوب کے بارے میں ہم نے کہا کہ بیشک اہلیت وجوب ذمہ داری کے ساتھ باقی رہتی ہے' اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمہ داری موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے' لیکن اس کا موت کے بعد براہ راست ختم ہو جانے کے بارے میں فقہاء کے اقوال ہیں۔

۱۰۳- پہلا قول!

ذمہ موت کے بعد براہ راست ختم ہو جاتا ہے' اس لیے کہ اس کی بنیاد انسانی زندگی ہے اور موت سے زندگی زائل ہو جاتی ہے۔ پس اس کا ذمہ بھی زائل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس لیے اہلیت وجوب باقی نہیں رہتی نہ مکمل نہ ناقص بقیہ اس کے ذمے جو قرضے ہیں اگر میت نے کوئی مال نہیں چھوڑا تو وہ بھی ساقط ہو جائیں گے اور اگر مال چھوڑا ہے تو وہ باقی رہیں گے قرضوں کا مال کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے اور اس قرض کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہ بعض حنابلہ کا قول ہے۔

۱۰۴- دوسرا قول:

میت کا ذمہ ختم نہیں ہوتا لیکن کمزور اور خراب ہو جاتا ہے اور اس کے ضعف کی وجہ سے فی الجملہ اس کو اہلیت وجوب بھی باقی رہتی ہے' لیکن یہ ذمہ جس کو موت نے کمزور کر دیا ان چھوڑے ہوئے قرضوں کو اٹھانے کی قوت نہیں رکھتا جب تک کہ میت کے ترکہ میں مال یا قرض کا کوئی ایسا کفیل نہ ہو جو اس کو ادا کر سکے' اور اس کے بغیر قرض ساقط ہو جاتا ہے باقی نہیں رہتا۔ اور اسی قول کی بناء پر یہ اصول مرتب ہوتا ہے کہ اس شخص کے قرض کی ضمانت درست نہیں جو مفلس و دیوالیہ ہو کر مرے' اور اس حالت میں مطالبہ کا ساقط ہونا

قرض کے ساقط ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے' اسی وجہ سے قرض کی تعریف کی گئی ہے کہ: یہ ایک ایسا شرعی وصف ہے جس کا اثر مطالبہ کی صورت میں ظاہر ہوتا اور موت کے ساتھ مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے پس قرض بھی باقی نہیں رہتا باقی کسی کا ضامن بننا یہ الگ چیز ہے جو ایسے مرے ہوئے شخص کی طرف سے درست نہیں جو دیوالیہ ہو' اس لیے کہ کفالت مشروع ہے اصل شخص پر جو مطالبہ ہے اس کے التزام کے لیے نا کہ اصل قرض کے التزام کے لیے دلیل یہ ہے کہ اصل شخص پر کفالت کے بعد بھی ایسے ہی قرض باقی رہتا ہے جیسا کہ کفالت سے پہلے تھا اور چونکہ موت کی وجہ سے اصل سے مطالبہ ساقط ہو گیا تو اس کے سقوط کے بعد مطالبے کا التزام درست نہیں' اور دوسری بات یہ کہ اس سے کفالت کا معنی بھی ثابت نہیں ہوتا جو کہ عبارت ہے مطالبہ میں ایک ذمہ کے ساتھ دوسرے ذمہ کو ملانے سے لہٰذا کفالت جائز نہیں۔

پس جب میت کے قرض ادا کر دیئے گئے اور ترکہ بھی تقسیم کر دیا گیا تو میت کا ذمہ ختم ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس کا ذمہ حقوق کی ادائیگی اور ترکہ کی تقسیم کے لیے باقی تھا اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہیں جب ضرورت ختم ہو گئی تو ذمہ کا اعتبار بھی مکمل طور پر ختم ہو گیا۔

۱۰۵- تیسرا قول:

میت کا ذمہ باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا' پس قرض کی ادائیگی باقی رہتی ہے اور ترکہ پر متعین اشخاص سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا' اور اس قول کی بناء پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ جو شخص دیوالیہ ہو کر مر جائے اس کی قرض کی کفالت جائز ہے اور اس کے ذمہ سے قرض ساقط نہیں ہوتا اگرچہ کوئی آدمی اس کا کفیل نہ بنے۔

اور دیوالیہ میت سے قرض کے ساقط نہ ہونے اور اس کی کفالت کے جواز کے بارے میں وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میت کے قرض کو اپنی مرضی اور خوشی سے ادا کر دینا صحیح ہے' اور قرض خواہ کے لیے اپنی خوشی سے قرض ادا کرنے والے سے اپنا حق

حاصل کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حق مطالبہ کے حق سے اعلیٰ ہے جو کہ قرض کے باقی رہنے پر دلالت کرتا ہے' اور اس کے علاوہ یہ بھی کہ زندہ نادار شخص کی کفالت باوجود اس کے کہ اس سے حق حاصل کرنا مشکل ہے پھر بھی درست ہے تو مرے ہوئے نادار و مفلس شخص کی کفالت بھی درست ہے' اور اس کی تائید جناب نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے بھی ہوتی ہے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے موت کے بعد قرض کی کفالت کی اجازت دی ہے۔

پس جب میت کا قرض ادا کر دیا جائے اور اس کا ترکہ تقسیم ہو جائے' اس وقت اس کا ذمہ ختم ہو جاتا ہے اور وہ اہلیت وجوب میں سے کسی چیز سے فائدہ اٹھانے کے قابل تصور نہیں ہوتا۔

عوارض مکتسبہ

(۱) جہل

۱۰۶- جہالت اہلیت کے منافی نہیں یہ بعض احوال میں عذر تصور ہوتا ہے چاہے وہ جہل دارالاسلام میں ہو یا غیر دارالاسلام یعنی دارالحرب میں ہو۔

۱۰۷- دارالاسلام میں جہل و ناواقفیت:

دارالاسلام میں نادانی اور جہالت کو عذر نہیں سمجھا جاتا کیونکہ اس میں رہنے والوں پر تحصیل علم فرض ہے' لہٰذا ایسے عام اور واضح احکام جن سے ناواقف رہنے کی کسی کو اجازت نہیں کسی مسلمان کے لیے عذر نہیں ہو سکتا اور وہ احکام کتاب و سنت متواترہ یا مشہورہ سے ثابت ہوں یا ان پر اجماع منعقد ہو چکا ہو جیسے نماز روزہ کی فرضیت' شراب نوشی' زنا' اور ناحق کسی کو قتل کرنے کی حرمت اور غیر کے مال میں بلا اجازت تصرف کی حرمت اور اس جیسے دوسرے واضح احکام اور ذمی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ اس لیے جو اسلامی احکام اس پر جاری ہوتے ہیں مثلاً قصاص' حد زنا' حد سرقہ وغیرہ ان سے ناواقفیت اس کے لیے عذر نہیں ہو سکتا' اس لیے کہ یہ دارالاسلام میں مقیم ہے اور دارالاسلام میں علم حاصل کرنا سب پر فرض ہے اسی وجہ سے اگر کوئی ذمی اسلام لے آئے اور پھر شراب پیے تو اس پر سزا واجب ہوگی' اس لیے کہ شراب کی حرمت دارالاسلام میں ایک مشہور اور عام چیز ہے' لہٰذا اس سے ناواقفیت کسی کے لیے عذر نہیں ہو سکتا۔

اور ہم نے جو ذکر کیا اس کی جہالت و نادانی کو عذر تصور نہ کرنے کے بارے میں

اس کی ایک مثال اس شخص کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد کے ساتھ کتاب اور سنت مشہورہ کے واضح وصریح احکامات کی مخالفت کرے' اس کی پہلی مثال! جس جانور پر عمداً تسمیہ چھوڑ دیا جائے اس ذبیحہ کو حلال سمجھنا' بھول کر چھوڑنے والے پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ اللہ پاک کے اس ارشاد کے مخالف ہے: ﴿ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ﴾ (انعام:۱۲۱)

دوسری مثال! حلالہ کی صورت میں زوج ثانی کا بیوی سے ہم بستری کیے بغیر ہی اس کو زوج اول کے لیے حلال سمجھنا کیونکہ یہ حدیث مشہورہ کے خلاف ہے۔

البتہ صحیح اجتہاد کی صورت میں جو کہ کتاب اللہ' سنت مشہور' یا اجماع کے خلاف نہ ہو نادانی اور ناآشنائی کو عذر سمجھا جاتا ہے' جیسا کہ قاتل کے دو ولیوں میں سے کسی ایک کا مقتول کو معاف کر دینا اور قصاص نہ لینا اور جیسے بغیر گواہوں کے صرف اعلان پر اکتفاء کرتے ہوئے نکاح کرنا' اور اب یہاں یہ بات قابل لحاظ رہے کہ پھر حاکم جب ان اجتہادی آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرے اور اس کی اتباع کا حکم دے دے اور اس کا اس طرح اعلان کر دے کہ وہ اعلان ہر طرف پھیل جائے' تو اس صورت میں یہ اختیار شدہ اجتہادی رائے عام ثابت شدہ احکامات کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے' اب اس سے ناواقفیت بھی کسی کے لیے عذر نہیں تصور ہوگی' اور اس کے مخالف اجتہاد کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح بعض واقعات میں ناواقفیت کو مقبول عذر اعتبار کیا جاتا ہے' مثلاً کوئی شخص رضاعی رشتہ کی وجہ سے کسی محرم عورت سے نکاح کرے مگر اسے معلوم نہیں کہ یہ اس پر رضاعت کی وجہ سے حرام ہے یا کوئی شخص انگور کا رس پیئے مگر اسے معلوم نہیں کہ یہ نشہ آور ہے' ان دونوں حالتوں میں یہ جرم نہیں ہوگا اور فاعل پر کوئی سزا بھی نہیں ہے۔

اور اسی کی ایک مثال شفیع کا بیع سے جاہل ہونا ہے' یعنی آدمی کا ہمسایہ گھر فروخت کر رہا ہے مگر اسے معلوم نہیں یا شریک کو اپنے حصے کی بیع کا علم نہیں تو شفیع کے لیے عذر ہوگا

اسی وجہ سے جب اسے بیع کا علم ہوگا تو اس کے لیے حق شفعہ ثابت ہو جائے گا' اور اسی کی ایک مثال' وکیل کو اپنے مؤکل کی طرف سے اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہونا اور اسی لیے مؤکل کے حق میں اس کا تصرف اپنے معزول ہونے کے علم سے پہلے نافذ ہو جاتا ہے۔

(شرح مرقاۃ الوصول ج ۲ ص ۳۵۲)

۱۰۸-مقررہ قوانین میں ایک ضابطہ:

ملک کے مقررہ قوانین میں ایک ضابطہ طے شدہ ہے کہ اگر کسی قانون یا کسی حکم کو اشاعت کے مقررہ طریقوں کے ذریعے شائع کر دیا جائے مثلاً سرکاری گزٹ کے ذریعے تو اس کا علم تمام لوگوں کے لیے فرض ہو جاتا ہے اس سے ناواقفیت کسی کے لیے عذر نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ یہ ضابطہ مقرر ہے کہ قانون سے ناواقفیت کی بناء پر دفع مقبول نہیں اور یہ ضابطہ تمام قوانین وضعیہ چاہے وہ دیوانی ہوں یا فوجداری میں ثابت شدہ ہے' اور اس قاعدہ کی استثنائیات بہت کم ہیں' اس کی مثال جیسے مصر کے تعزیراتی قانون میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اگر کوئی سرکاری ملازم کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرے جو قانون کے مخالف ہو جب کہ وہ اسکی ذمہ داری اور فرائض میں داخل تھا اور وہ ملازم اس کو قانوناً جائز سمجھتا ہو تو اس کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی اور اسی طرح فوجی قوانین کے ماہرین کا تقریباً اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی ایسے قانون سے ناواقفیت کہ جس کے بارے میں علم ممکن نہ ہو تو وہ ناواقفیت عذر تسلیم ہوگا۔ جیسے کوئی حکم کسی ملک میں جنگ کے دوران حربیوں کا کسی شہر پر حصار کے زمانہ میں نافذ ہوا ہو باقی بعض حقائق سے ناواقف ہونا تو اس کی وجہ سے دفع درست ہے یعنی فاعل سے جرم کی ذمہ داری کو دور کرنا جیسے کوئی شخص جعلی پیسہ قانوناً درست خیال کرتے ہوئے استعمال کرے۔ (شرح قانون العقوبات العراقی)

۱۰۹-دارالحرب میں ناواقفیت:

ضابطہ یہی ہے کہ دارالحرب میں قوانین اسلامیہ کا علم فرض نہیں ہے اس لیے کہ یہ

احکام شرعیہ جاننے کی جگہ نہیں ہے' بلکہ ان سے جہالت کی جگہ ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہو جائے اور اپنے اوپر عبادات کے واجب ہونے کی حقیقت کو نہ جانتا ہو جیسے نماز وغیرہ اور ان کو ادا نہ کرے تو اس کو علم ہونے پر ان کی قضاء کرنا ضروری نہیں' اگر وہ شراب کی حرمت سے ناواقف ہو اور شراب پی لے تو اس پر نہ گناہ ہے اور نہ سزا اس لیے کہ مؤاخذہ اور مکلف ہونا یہ دونوں یا تو حقیقتاً شارع کا خطاب اس تک پہنچنے کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں یا تقدیراً کہ وہ اس کے مقام میں مشہور ہو کر اس کو معلوم ہو جائیں گے اور دارالحرب ایسی جگہ نہیں ہے کہ جہاں احکام شرعیہ کی اشاعت ہو اور وہ مشہور ہوں۔ (التلویح ج ۲ ص ۱۸۴-۱۸۵)

(۲) الخطاء

۱۱۰- خطاء بول کر درست کا مقابل بھی مراد ہوتا ہے اور خطاء کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو عمد کے مقابلہ میں ہو' آ قاﷺ کا ارشاد ہے' ((ان اللہ وضع عن امتی الخطاء و النسیان وما استکرھوا علیہ)) اللہ پاک نے میری امت سے خطاء و نسیان اور جس چیز پر اس کو مجبور کیا جائے اس کا گناہ معاف کر دیا ہے اور خطاء کا یہی معنی اہلیت عوارض کی بحث میں مراد ہے اور اس کی تعریف ایسے بھی کی جا سکتی ہے کہ خطاء انسان سے اس کے ارادہ کے خلاف کسی قول یا فعل کے صدور کا نام ہے اور یہ اہلیت کی دونوں قسموں کے منافی نہیں' اس لیے کہ خطاء کے ساتھ عقل قائم رہتی ہے لیکن یہ حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں عذر ہو سکتی ہے' جیسے مفتی کی خطاء' یا اس شخص کی خطاء جو اجتہاد سے سمت قبلہ سے ناواقف ہو اور اسی طرح شبہ سے بھی وہ سزائیں جو اللہ کا حق ہیں ساقط ہو جاتی ہیں جیسے حدود مثلاً حد زنا اور حقوق العباد میں اگر بندے کا حق کوئی سزا ہے جیسے قصاص وغیرہ تو وہ خطاء سے واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ قصاص ایک مکمل سزا ہے لہٰذا یہ غلطی کرنے والے پر واجب نہیں کیونکہ وہ معذور ہے' اور قتل خطاء کی وجہ سے دیت

واجب ہوتی ہے' کیونکہ یہ ہلاک شدہ شئے کا بدل ہے اور قاتل کے خاندان والوں پر تین سال میں اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے' اس لیے کہ خطاء ان چیزوں میں تخفیف پیدا کر دیتی ہے جو صلہ رحمی کے قبیل سے ہوں اور عاقلہ پر دیت بھی باب الصلات سے ہے اس لیے کہ یہ مال کے مقابل میں واجب نہیں ہوتی۔ باقی بندوں کے مالی حقوق جیسے خطاء کسی کے مال کو تلف کرنا تو ضمان واجب ہوگی اور ضمان کو ساقط کرنے کے لیے خطاء عذر نہیں بن سکتی' اس لیے کہ یہ مال کا بدل ہے کسی فعل کی جزاء نہیں اور غلطی سے تلف کرنے والے کا معذور ہونا مال کی حفاظت کے منافی نہیں ہے۔

اور معاملات میں تصرف کے انعقاد کو روکنے کے لیے اس کے اثر کو مرتب نہ ہونے کے لیے خطاء کو عذر نہیں سمجھا جاتا اور یہ بعض فقہاء جیسا کہ فقہاء احناف کے نزدیک ہے' یہاں تک کہ اگر کسی نے غلطی سے طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی' اسی طرح غلطی سے بیع کرنے والے کی بیع منعقد ہو جائے گی اس لیے کہ اصل اختیار موجود ہے اور بیع فاسد ہو جائے گی رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے (شرح مرقاۃ الوصول ج ۲ ص ۴۶) اور جمہور کے نزدیک جیسے شوافع اور جعفریہ وغیرہ' مخطی کی طلاق واقع نہیں ہوتی اور اس کے تمام قولی تصرفات کا اعتبار نہیں ہوگا (منہاج الصالحین فی فقہ الجعفریہ لامام الحسن الحکیم ج ۲ ص ۱۸۲) الخلاف للطوسی ج ۲ ص ۶۴۶' سبل السلام ج ۳ ص ۲۳۷' تحفۃ المحتاج لابن حجر ج ۳ ص ۳۶۶' ۳۶۸' قواعد الاحکام للعز ابن عبد السلام)

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ: اعتبار تو اس کلام کا ہوتا ہے جو صحیح ارادے سے ہو اور خطاء کرنے والا کا اپنے قول میں ارادہ نہیں ہوتا لہٰذا ان کا اعتبار نہیں ہے اور اسی وجہ سے سونے والے اور بے ہوش شخص کے اقوال بھی غیر معتبر ہیں کیونکہ ان کا بھی ارادہ نہیں' پس یہی حال مخطی کا ہے' اس کی وضاحت یہ ہے کہ کلام میں لفظ کا اعتبار اس کے متکلم کے ارادہ پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اس لیے کہ اس لفظ کا کوئی معنی اور مقصد ہوتا ہے جب یہ ارادہ ہی نہیں رہا تو کلام لغو ہو گیا اور اس کا کوئی اثر نہ رہا (اعلام الموقعین

لابن القیم ج ۳ ص ۵۵ ' ج ۴ ص ۲۷ ' التوضیح ج ۲ ص ۱۹۵) اور یہ حدیث پاک بھی اس بات کی تائید کرتی ہے ' ((رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیه)) میری امت سے خطاء ونسیان کے گناہ کو اور جس گناہ پر مجبور کیا جائے اس کو اٹھا لیا گیا ہے (سبل السلام ج ۳ ص ۲۲۷) احناف جمہور کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ! غلطی سے طلاق دینے میں ارادے کا نہ ہونا یہ امور خفیہ میں سے ہے جن پر مطلع ہونا مشکل ہے ' لہٰذا عقل کی حالت میں بالغ ہونا طلاق میں قصد کے قائم مقام ہوگا اس لیے کہ اگر کوئی چیز مخفی ہو اور اس پر مطلع ہونا مشکل ہو تو سبب ظاہر ہی اس کے قائم مقام ہوتا ہے ' اور اگر چیز ظاہر ہو تو پھر کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوتی ' اسی وجہ سے بلوغ مع العقل سونے والے اور بے ہوش کی طرف نسبت کرتے ہوئے قصد اور رضامندی کے قائم مقام نہیں ہوسکتا اس لیے کہ ان کا ارادہ نہ ہونا اور رضا نہ ہونا امور ظاہرہ میں سے اور بغیر کسی حرج کے معلوم چیز ہے لہٰذا ان کے قائم مقام کوئی شئے نہیں ہوسکتی (التلویح ج ۲ ص ۱۹۵) اور ہماری رائے میں جمہور کا قول راجح ہے۔ مناسب ہے کہ مخطی کے تمام اقوال کا اعتبار نہ کیا جائے ' نہ طلاق کا اور نہ کسی اور تصرف قولی کا ' بشرطیکہ اس کی خطاء ثابت ہو جائے۔

(۳) الھزل

۱۱۱- ھزل کا معنی ہے کہ کسی چیز کو جس مقصد کے لیے وضع کیا گیا وہ مراد نہ لیا جائے (کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۴۷۷) اور کلام کو عقلاً اپنے معنی حقیقی یا معنی مجازی کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور شرعی قولی تصرف اپنے حکم کا فائدہ دینے کے لیے موضوع ہے ' پس جب کلام سے عقلاً معنی موضوع کے علاوہ کوئی اور مراد لیا جائے اور تصرف قولی سے شرعی موضوع کے علاوہ کوئی اور مراد لیا جائے یعنی اس حکم سے بالکل کوئی فائدہ نہ ہو تو یہ ھزل کہلاتا ہے ' ہازل یعنی مذاق کرنے والا شخص اپنے اختیار سے کلام کرتا

ہے اور اس کے معنی کو جانتا ہے لیکن اس کا موجب و مقتضیٰ اس کا مقصود نہیں ہوتا پس وہ معاملات و تصرفات اپنی رضا اور اختیار سے کرتا ہے لیکن اس پر مرتب ہونے والا حکم اس کا مقصود نہیں ہوتا اور وہ ان کو پسند کرتا ہے اور نہ ان کے واقع ہو جانے پر راضی ہوتا ہے (کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۴۷۷) اور ھزل اہلیت وجوب اور اہلیت اداء کسی کے منافی نہیں، لیکن بعض احکام میں ہازل کی طرف نسبت کرتے ہوئے مؤثر ہوتا ہے' اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ہزل و مذاق سے کیے گئے قولی تصرفات یعنی لین دین کے معاملات تین قسم کے ہیں' اخبارات' اعتقادات' انشاءات اور ہر ایک قسم کا اپنا ایک خاص حکم ہے۔

۱۱۲۔اخبارات:

یہ اقرارات ہیں یعنی وہ قولی تصرفات جن میں کسی چیز کا اقرار ہو اخبارات کہلاتے ہیں اور ہزل ہر قسم کے اقرار کو باطل کر لیتا ہے چاہے خبر دینے کا موضوع کچھ بھی ہو' اس لیے کہ اقرار کی صحت کا دارومدار جس چیز کی خبر دی جا رہی ہے اس کے صحیح ہونے پر ہے اور جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے ھزل اس کے جھوٹ ہونے پر واضح دلیل ہے' لہٰذا ھازل کے اقرار کا کوئی اعتبار نہیں' لہٰذا اگر کوئی ھزل اور مذاق میں کسی بیع کا' طلاق کا' یا نکاح کا اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر نہ ہوگا اور اس کے اقرار پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا۔ اگرچہ ھازل اسکی اجازت دے' اس لیے کہ اجازت کا تعلق اس چیز کے ساتھ ہوتا ہے جو منعقد ہو چکے اور صحت و بطلان کا احتمال رکھتی ہو لہٰذا جو معاملہ بالکل منعقد ہی نہ ہوا ہو اس کے ساتھ اجازت کا تعلق نہیں' جیسا کہ اجازت جھوٹ کو سچ نہیں بنا سکتی۔

۱۱۳۔اعتقادات:

اعتقادات ان اقوال کو کہا جاتا ہے جو انسان کے عقیدہ پر دلالت کریں' اور ھزل ان اقوال کے اثر کو مانع نہیں' اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مذاق میں کلمہ کفر کہے تو وہ اسلام سے مرتد ہو جائے گا اور اس کا یہی حکم ہے اگرچہ ہازل مرتد ہونے کا ارادہ نہ کرے' اس لیے کہ مذاق سے کلمہ کفر کہنا اسلام کو ہلکا سمجھنا ہے اور اسلام کے ساتھ

استخفاف کفر ہے لہٰذا کلمہ کفر کہنے والا صرف مذاق کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا' چاہے ارتداد مقصود نہ ہو' ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب' قل ابا الله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن' لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم﴾ (التوبہ:۶۵)

اور مرتد ہونے کی صورت میں بہت سے دنیوی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں مثلاً میاں بیوی کے درمیان جدائی اور اس کے علاوہ بہت سے احکام جو کتب فقہ میں تفصیلاً موجود ہیں۔

۱۱۴-انشاءات:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ان اسباب کا واقع کرنا جن پر وہ شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں جو ان کے لیے مقرر ہیں' جیسے بیع' اجارہ اور بقیہ تمام معاملات وتصرفات' اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی نوع:

وہ اسباب جن سے مرتب ہونے والے احکام ھزل سے باطل نہیں ہوتے مثلاً نکاح' طلاق' رجوع کرنا' حضور ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے ((ثلث جدهن جد وهزلهن جد' النكاح' والطلاق والرجعة)) ''تین چیزیں ایسی ہیں کہ جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے یعنی نکاح' طلاق اور رجعت'' یہ قسم ان تمام تصرفات کو شامل ہے جن میں فسخ کا احتمال نہیں۔

نوع ثانی:

وہ اسباب جن سے مرتب ہونے والا حکم ھزل سے متاثر ہو کر فاسد یا باطل ہو جاتا ہے۔ جیسے بیع' اجارہ اور وہ تمام تصرفات جن میں فسخ کا احتمال موجود ہے (الاشباہ والنظائر' لابن نجیم ج اص ۳۵) اور ان کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے اور بعض فقہا اس قسم کے تصرفات کی صحت کے بھی قائل ہوئے ہیں اگرچہ یہ مذاق سے ہوں قیاس کرتے

ہیں مذاق میں نکاح' طلاق اور رجعت کے صحیح ہونے پر اور جنہوں نے ان دونوں قسموں میں فرق کیا ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث پاک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بعض تصرفات ایسے ہیں جن کی سنجیدگی اور مذاق برابر ہیں اور ان میں بعض ایسے ہیں جن میں سنجیدگی اور مذاق برابر نہیں ہیں اور معنوی لحاظ سے بھی یہ قابل لحاظ بات ہے کہ نکاح اور اس جیسے دوسرے معاملات اللہ تعالیٰ کا حق ہیں اور حقوق اللہ میں کسی کو مذاق کی اجازت نہیں' پس جب سبب پایا گیا تو حکم ثابت ہو جائے گا اگر چہ اس نے اس کا قصد نہ کیا ہو جیسا کہ کلمہ کفر کہنے سے آدمی مرتد ہو جاتا ہے' اس لیے کہ انسان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے رب کے ساتھ مذاق کرے اور نہ اس کی آیات کا مذاق اڑائے اور یہ تصرفات مالیہ کے خلاف ہے چونکہ وہ محض حقوق العباد ہیں پس وہ مذاق سے باطل ہو جائیں گے اور اس کا حکم ثابت نہ ہوگا ھازل کا حکم پر راضی نہ ہونے کی وجہ سے' اور اس لیے کہ انسان کبھی اپنے غیر کے ساتھ مذاق بھی کرتا ہے' لیکن اس کے حق میں اس کی رضا کے بغیر حکم ثابت نہ ہوگا۔ (اعلام الموقعین ج ص ۱۰۹-۱۱۱' المدونۃ الکبری ج ۲ ص ۱۶۱)

(۴) السفہ

۱۱۵-تمہید:

سفہ کا لغوی معنی! سفہ کا لغوی معنی خفت و ہلکا پن کے ہیں اور اصطلاح فقہاء میں سفہ اس تصرف مالی کو کہا جاتا ہے جو عقل ہونے کے باوجود شریعت اور عقل کے تقاضے کے خلاف ہو (شرح المنار ص ۹۸۸) سفاہت کو عوارض مکتسبہ میں سے شمار کیا جاتا ہے' اس لیے کہ سفیہ یعنی بے وقوف شخص اپنے اختیار اور اپنی رضا مندی سے عقل کے تقاضے کے خلاف کام کرتا ہے (شرح مرقاۃ الوصول ج ۲ ص ۴۵۸) اور سفاہت اہلیت کے منافی نہیں لہذا سفیہ و کم عقل شخص کامل الاھلیت ہوتا ہے اور تمام شرعی احکامات کا مکلف و مخاطب ہوتا ہے' البتہ سفیہ بعض احکام میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ اثر بچے کو مال میں تصرف

سے روک دینے کی صورت میں ظاہر ہوتا جب کہ بچہ سفاہت اور کم عقلی کی حالت میں بالغ ہو اور بالغ عاقل شخص پر اس کی سفاہت کے سبب تصرفات سے ممانعت کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے' لہٰذا ان دونوں مسئلوں اور ان کے متعلقہ احکام کے بارے میں مختصراً بحث ضروری ہے پھر یہ بات کہ سفاہت کا قانون مصری اور عراقی میں کیا حکم ہے۔

مسئلہ اولیٰ حالت سفاہت میں بالغ ہونے والے کو مال دینے کے بارے میں:

۱۱۵- ظاہر یہ کے علاوہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالت سفاہت میں بالغ ہونے والے بچے کو مال نہیں دیا جائے گا' اللہ پاک کے اس ارشاد کی وجہ سے: ﴿ولا تؤتو السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما﴾ (النساء:۵)

اور اگر بلوغت کے بعد معلوم ہو کہ بچہ سمجھ بوجھ رکھتا ہے تو اس کو مال سپرد کر دیا جائے گا' ارشاد خداوندی ہے: ﴿وابتلوا اليتمى حتى اذا ابلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم﴾ (النساء۶)

لہٰذا اس آیت کے نص کی وجہ سے بچے کو مال دینے کے لیے بلوغت اور رشد و ہدایت یعنی سمجھ بوجھ شرط ہے! ظاہر یہ کہتے ہیں کہ! جو بچہ اس حالت میں بالغ ہوا کہ اس میں عقل ہے تو مال دے دیا جائے گا ان کے نزدیک رشد عقل کی حالت میں بالغ ہونا ہی ہے' اور سفاہت بالکل عقل کا نہ ہونا ہے' لہٰذا جو حالت عقل میں بالغ ہو تو اس میں رشد اور سمجھ بوجھ بھی پائی گئی اور اس کو مال دینا واجب ہوا (المحلی لابن حزم ج ۸ ص ۲۸۶' ۲۸۷)

جمہور کے نزدیک رشد سے مراد عقل میں مکمل درستگی اور مال کی حفاظت پر قادر ہونا ہے (التلویح ج ۲ ص ۱۹۱) پس ہر عاقل رشید نہیں ہوتا اگرچہ ہر رشید عاقل ہوتا ہے۔

جعفریہ کے نزدیک:

رشید وہ شخص ہے جو بالغ و عاقل ہے جو اپنے مال کو محفوظ و درست رکھ سکے اور اپنے دین میں عادل و دیانتدار ہو' پس صرف مال کی حفاظت پر قادر ہونے سے رشد ثابت نہیں ہوتا (الخلاف للطوسی ج ۲ ص ۱۲۱) بلکہ دین میں عادل ہونا بھی ضروری ہے'

مگر اس مقام پر یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تمام فقہاء جعفریہ کا اس تعریف پر اتفاق نہیں، بلکہ ان کے بعض متاخرین مجتہدین نے یہ ذکر کیا ہے کہ رشید وہ شخص ہے جو اپنے مال کی اصلاح کر سکتا ہو اس میں عدالت فی الدین کی شرط نہیں۔ (منہاج الصالحین ج ۲ ص ۱۱۳)

۱۱۶- رشد سے مقصود:

کیا رشد سے مراد حقیقت میں رشد کا پایا جانا ضروری ہے یا اس کے پائے جانے کا گمان ہونا کافی ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

قول اوّل:

رشد سے مراد اس کی حقیقت ہے لہٰذا حقیقت میں اس کا پایا جانا اور اس کا پہچاننا ضروری ہے لہٰذا کوئی اور چیز اس کی قائم مقام نہیں ہو سکتی مثلاً بلوغ کی ایک متعین عمر تک پہنچنا یا اس کے علاوہ کوئی اور، اور اس قول کی بناء پر بچے کو بلوغت کے بعد مال نہیں دیا جائے گا، جب تک کہ اس میں بلوغت کے بعد رشد وفہم اور سمجھ بوجھ ثابت نہ ہو جائے اگرچہ وہ بوڑھا ہی کیوں نہ ہو جائے اور یہ جمہور شوافع، مالکیہ، حنابلہ، جعفریہ اور امام ابو حنیفہ کے دونوں اصحاب امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے (المغنی ج ۴ ص ۴۵۷، الطوسی ج ۱۲، ۱۳ المحسن الحکیم ج ۲ ص ۱۱۳)

قول ثانی:

یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے، ان کے نزدیک پچیس سال کو پہنچنے سے پہلے رشد سے مراد اس کا حقیقت میں پایا جانا مراد ہے اور اس عمر کو پہنچنے کے بعد اس کے پائے جانے کا گمان ہونا کافی ہے، پس جو شخص سمجھ بوجھ کی حالت میں بالغ ہوا اور اس کا رشد ثابت ہو گیا تو اس کو مال دے دیا جائے گا اگرچہ وہ پچیس سال کی عمر کو نہ پہنچا ہو اور پچیس سال کی عمر ہو جانے کے وقت اس کے سمجھدار عاقل ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا اور اس کا مال اس کو دے دیا جائے گا چاہے اس میں رشد معلوم ہو یا نہ ہو اس لیے کہ اس عمر میں گمان یہی ہے کہ سمجھ بوجھ آ جاتی ہے اور شاذ و نادر ہی کوئی اس عمر میں اس سے خالی ہوتا ہے اور احکام کا مدار اکثر و غالب پر

ہے نا کہ شاذ ونادر پر (التلویح والتوضیح ج ۲ص ۱۹۱۱ احکام القرآن للجصاص ج اص ۴۹)

اور اس قول کی پہلی دلیل! یہ ہے کہ بچے کو بلوغت کے بعد مال دینا اس میں رشد و فہم نظر آنے کے ساتھ متعلق ہے، پس جب یہ نہ پائی جائے اور ثابت نہ ہو تو اس بالغ کو مال دینا جائز نہیں، اس لیے معلق بالشرط شرط کے وجود سے پہلے معدوم ہوتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ سفاہت وکم عقل مال سپرد نہ کرنے کے بارے میں جنون اور عتاہت کے حکم میں ہے اور یہ دونوں مال سپرد کرنے کو مانع ہیں چاہے وہ پچیس سال کا ہو جائے یا اس سے بھی گزر جائے جیسا کہ پچیس سال کی عمر سے پہلے مانع تھے لہٰذا سفاہت کا بھی یہی حکم ہے (کشف الاسرار ج ۴ص ۱۴۹۰)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بہت سے دلائل سے استدلال پیش کیا ان میں بعض یہ ہے:

(۱) جو شخص رشد کی حالت میں بالغ نہ ہوا اس سے مال کو روکنا اس وجہ سے ہے کہ سفاہت انسان کی بلوغت کے ابتدائی احوال میں انسان سے جدا نہیں ہوتی لیکن جب مدت زیادہ گزر جائے اور اس کی پچیس سال تک پہنچ جائے تو یقینی طور پر تجربہ کے طریقہ سے اسے رشد اور سمجھ بوجھ حاصل ہو جاتا ہے اس لیے کہ تجربات عقلوں کو کھول دیتے ہیں، ذہنوں کو تیز کر دیتے ہیں اور انسان میں بصیرت و دانائی پیدا کرتے ہیں اور اس حاصل شدہ رشد سے مال سپرد کرنے کی شرط متحقق ہوگئی، اس لیے کہ رشد ہی بالغ کو مال حوالے کرنے کی شرط ہے اور آیت میں لفظ رشد نکرہ استعمال ہوا ہے جو کہ ادنیٰ درجہ کے رشد پر بھی صادق آتا ہے۔

(۲) ایسے بالغ و عاقل بچے سے جس میں مکمل سمجھ بوجھ نہ ہو مال کو روکنا یا تو تادیب کے لیے ہوسکتا ہے، اس کو حرام کام کے ارتکاب یعنی اسراف کرنے پر سزا کے لیے ہوسکتا ہے، یا یہ ایسا حکم ہے جو غیر معقول المعنیٰ ہے یعنی جس کا مطلب عقل میں نہیں آتا اور نص سے ثابت ہے۔

پس اگر منع تادیب کے لیے ہے تو تادیب اس وقت بہتر ہوتی ہے جب آئندہ اس سے نفع کی اور سدھر جانے کی امید ہو اور اگر نفع کی امید ہی ختم ہو جائے مثلاً وہ پچیس سال کا ہو جائے لیکن کوئی سمجھداری وغیرہ نظر نہ آئے تو پھر اس سے مال روکے رکھنے کا کوئی مطلب نہیں اس لیے کہ اب اس کا کوئی فائدہ نہیں اب ایسا کرنا عبث و بے کار ہے۔

اور اگر منع سزا کے طور پر ہے تو سزا شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور شبہ یہاں موجود ہے کیونکہ انسان جب اس عمر کو پہنچ جاتا ہے تو اس میں سمجھ آ ہی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے کہا' لہٰذا اس صورت میں مال دینا لازمی ہوا' اس لیے کہ جب مانع ساقط ہو جائے تو ممنوع لوٹ آتا ہے۔اور اگر منع غیر معقولی طور پر نص سے ثابت ہو تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے' اس لیے کہ مال سپرد کرنے کے لیے شرط کسی بھی قدر رشد و فہم کا حاصل ہونا ہے' اور یہ پچیس سال کی عمر تک پہنچنے پر حاصل ہو ہی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا۔(اصول البزدوی وکشف الاسرار ج ۴ ص ۱۴۹۰'۱۴۹۱)

۱۱۷- راجح قول:

امام ابوحنیفہ کی ادلہ قویہ ہمیں تسلیم ہیں مگر آیت کا ظاہر اس کی موافقت نہیں کرتا اس لیے کہ مال دینے کو پختہ فہم اور سمجھ کے ساتھ معلق کیا گیا ہے نا کہ کسی معین عمر تک پہنچ جانے کے ساتھ' اگر اس عمر کو رشد کے قائم مقام قرار دے بھی دیا جائے تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر یہ عمر پچیس سال ہی کیوں مقرر کی گئی اس سے کم یا زیادہ کیوں نہیں معین کی گئی؟

اس بناء پر ہمارا میلان جمہور کے قول کے راجح ہونے کی طرف ہے۔

۱۱۸- سفاہت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ سفیہ کے لیے تصرفات سے ممانعت کا سبب بن سکتی ہے یا نہیں' برابر ہے کہ یہ سفاہت و کم عقلی اصلی ہو یعنی انسان کی بلوغت ہی سفاہت و بے وقوفی کی حالت میں ہوئی ہو یا یہ سفاہت عارضی ہو یعنی آدمی بالغ ہو تو عقلمند اور سمجھدار تھا مگر بعد میں اس پر سفاہت طاری ہو گئی اور عقل میں کمی ہو گئی

اور فقہاء کے اس اختلاف کو دو قولوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

قول اول:

یہ مذہب جمہور شوافع، حنابلہ، مالکیہ، جعفریہ اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگردوں امام ابویوسف اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے، ان سب فقہاء کے نزدیک سفیہ اور کم علم انسان پر تصرفات کی ممانعت لاگو کی جائے گی اس لیے کہ سفاہت ممانعت کا سبب ہے، پس جب سفاہت پائی گئی تو ممانعت بھی پائی گئی۔ (المغنی لابن قدامہ الحنبلی ج ۴ ص ۴۵۸۔ اصول البزدوی وشرحہ ج ۴ ص ۱۴۹۲۔ الطوسی ج ۲ ص ۲۲)

قول ثانی:

سفاہت کی وجہ سے تصرفات پر پابندی اور ممانعت نہیں ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور ظاہریہ کا قول ہے (احکام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۴۸۹، المحلی ج ۸ ص ۲۷۸، التلویح ج ۲ ص ۱۹۲) جمہور نے اس بات پر کہ سفیہ پر تصرفات کی ممانعت ہوگی بہت سے دلائل پیش کیے ان میں چند مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ارشاد خداوندی ہے: ﴿**فان کان الذی علیہ الحق سفیھا او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیہ بالعدل**﴾ (البقرہ ۲۸۲)

پس یہ آیت سفیہ کے لیے ولایت کے ثابت ہونے کا فائدہ دیتی ہے اور ولایت سفیہ پر معاملات کی ممانعت لاگو کرنے کے بعد ہی کی جاسکتی ہے۔

(۲) اور ایک اثر میں وارد ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلیفۃ المسلمین حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مال میں اسراف کرنے کی وجہ سے ان پر مالی معاملات کی پابندی لگانے کا مطالبہ کیا اگر سفیہ پر ممانعت لگانا جائز نہ ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیوں مطالبہ کرتے۔

(۳) بچے پر ممانعت اس کے مسرف ہونے کے احتمال کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اور یہی معنی سفیہ میں بھی موجود ہے تو اس پر بھی بچے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ممانعت کا

ہونالازمی ہے۔

(۴) ایک کم عقل اور بے وقوف شخص اپنے مال کا صحیح استعمال اور اس میں بہتر تصرف نہیں کرسکتا اور وہ ایسے شخص کا محتاج ہے جو اس کا خیال رکھے اور اس کے مال کی حفاظت کرسکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب خود اس پر تصرفات سے ممانعت ہو' جیسا کہ چھوٹے بچے کا حکم ہے' اور بطور اعتراض یہ نہیں کیا جاسکتا کہ سفیہ اپنے مال میں اسراف کی وجہ سے گناہگار ہوجاتا ہے لہٰذا وہ خیال کیے جانے کا اور رعایت کا مستحق نہیں۔ اس لیے کہ ہمارا جواب اس بارے میں یہ ہے کہ معصیت اور نافرمانی اس کے کرنے والے کو اپنے مصالح کی رعایت کیے جانے اور اپنی طرف نظر شفقت کیے جانے سے خارج نہیں کرتی' غور نہیں کرتے کہ قتل عمد کرنے والے کو بھی اس کا جرم اس کی طرف نظر و رحم کیے جانے سے نہیں نکالتا' دلیل یہ ہے کہ اس کو معاف کرنا جائز ہے۔ تو سفیہ تو بدرجہ اولیٰ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کا خیال کیا جائے اور اس کے مصالح کا لحاظ کیا جائے۔

(۵) سفیہ اور کم عقل شخص پر پابندی لگانا ایک پوری جماعت سے نقصان کو دور کرتا ہے' اس لیے کہ اس کے ذریعے اس کا مال محفوظ ہوجاتا ہے۔ اور وہ دوسروں کا محتاج نہیں ہوتا اور نہ ہی بیت المال کو اس کا خرچ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس حیثیت سے بھی کہ ایک انسان پر ایک جماعت کو نقصان سے بچانے کے لیے تصرفات کی ممانعت جاری کر دینا ایک ضروری امر ہے' اسی وجہ سے بے باک مفتی اور جاہل طبیب پر پابندی لگادی جاتی ہے' اسی طرح سفیہ پر بھی جماعت کو نقصان سے بچانے کے لیے پابندی لگائی جاتی ہے۔

۱۲۰-امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے دلائل:

امام ابوحنیفہ نے بھی استدلال میں دلائل پیش فرمائے ہیں جن میں بعض کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) سفیہ احکام شرعیہ کا مخاطب ہے اس لیے کہ خطاب اہلیت کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ

بلوغ مع العقل ہوتا ہے اور سفاہت اس کی عقل وتمیز میں نقص پیدا نہیں کرتی' اسی وجہ سے وہ شرعی حقوق کا مخاطب رہتا ہے' اور اس کے تصرفات قولی درست ہوتے ہیں' جیسے طلاق نکاح وغیرہ اور اس کو لوگوں کے قرضہ کی وجہ سے قید کیا جاتا ہے' اس کے جرائم پر اس کو سزا دی جاتی ہے اور سزا کے موجب امور کے اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جاتا ہے' پس اگر سفیہ کے بالغ ہونے کے بعد بھی اس کی دیکھ بھال کے واجب ہونے کے اور اس پر پابندی کے لازم ہونے کے اعتبار کو باقی رکھا جائے تو پھر سزا کے موجب امور کے اقرار کرنے پر تو بدرجہ اولیٰ پابندی اور ممانعت ہونی چاہیے تھی اس لیے کہ جان کا نقصان مال کے نقصان سے زیادہ ہے۔

(۲) انسان کا عقل کی حالت میں بالغ ہونے کی صورت میں انسان کی اہلیت کامل ہو جاتی ہے اور اس کی شخصیت مکمل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس حالت میں اس کو تصرفات و معاملات سے روکنا اور پابندی لگانا اس کی عزت وکرامت اور مرتبہ انسانیت کو کم کرنے اور ضائع کرنے کے مترادف ہے' اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ پابندی مصلحت کے تحت ہے تو جواب یہ ہے کہ انسان کے درجہ آدمیت کو گرا دینے اور اس پر پابندی لگا کر اس کو جانوروں کے ساتھ ملا دینے کا جو نقصان ہے وہ مال ضائع کرنے کے نقصان سے بہت زیادہ ہے اور قاعدہ شرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بڑا اور اشد نقصان دور کرنے کے لیے ہلکا اور اخف نقصان برداشت کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مالی تصرفات سے ممانعت نہ ہونا اس کی مصالح میں سے ہے۔

(۳) حدیث پاک میں وارد ہے' کہ ایک صحابی رضی اللہ عنہ بیوعات یعنی خرید وفروخت میں دھوکہ کھا جایا کرتے تھے' تو اس کے اہل اس کو حضور ﷺ کے پاس لائے اور مطالبہ کرنے لگے کہ یا رسول اللہ ﷺ آپ ان کو معاملات سے ممانعت فرما دیں تو آپ نے اس پر ممانعت نہیں کی لیکن اس کو یہ حکم دیا کہ وہ بیع کے اندر اپنے لیے اختیار کی شرط لگا دے اگر ممانعت اور پابندی لگانا جائز ہوتا تو حضور ﷺ ممانعت فرما دیتے۔

(۴) جمہور نے جو آیت دلیل میں پیش فرمائی ﴿فان کان الذی علیه الحق سفیها﴾ اس مسئلہ میں ان کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ یہاں پر ولی سے ولی حق مراد ہے نا کہ ولی سفیہ۔

(۵) فریق مخالف کا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت عبداللہ بن جعفر کے بارے میں ممانعت کا مطالبہ کرنے سے دلیل پکڑنا یہ بھی ان کے لیے حجت نہیں بن سکتا اس لیے کہ ان کا یہ مطالبہ ان کو ڈرانے کے لیے کیے جانے پر محمول کیا جائے گا تا کہ ان پر لازم کرنے پڑیا اس بات پر محمول ہوگا کہ ان کا حضرت عبداللہ بن جعفر کے بارے میں مالی معاملات کی ممانعت کا مطالبہ اس وجہ سے تھا کہ ان کی عمر ابھی پچیس سال سے کم تھی۔

(٦) مال میں اسراف گناہ ہے اور گناہ رعایت اور اس کا خیال کیے جانے کا سبب نہیں بن سکتا' اور سفیہ پر پابندی لگانا اس کا خیال رکھنے کے قبیل سے ہے اس لیے یہ لازمی نہیں اور نہ کہا جائے کہ معصیت گناہ کرنے والے کو اس کی رعایت رکھنے سے نکال دینے کو ضروری نہیں کرتی قتل عمد کرنے والے کو معاف کر دینے کے جائز ہونے پر استدلال کرتے ہوئے۔اس لیے کہ جو سفیہ پر پابندی لگانے کے قائل ہیں وہ اس کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ قاتل کو معاف کرنا جائز تو ہے مگر واجب نہیں۔

(۷) باقی ان کا یہ قول کہ سفیہ پر پابندی لگانا جماعت کو نقصان سے بچانے کے لیے ہے تو یہ قول مردود ہے' اس لیے کہ سفیہ خالص اپنے مال میں تصرف کرتا ہے اور کسی دوسرے کو اس کے مال میں کوئی حق حاصل نہیں کہ اس کو محض ایک خیالی حق کی بناء پر اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے۔

۱۲۱-القول الراجح:

ہمارے نزدیک راجح قول یہی ہے کہ سفیہ پر تصرفات و معاملات مالیہ کی پابندی و ممانعت ہو۔اس لیے کہ ظاہری نصوص اسی کی تائید کرتے ہیں' جیسا کہ پابندی لگانے میں سفیہ کے لیے مصلحت کا ہونا اس کے مال کی حفاظت کے ساتھ اور جماعت سے

نقصان کو دور کرنے کے ساتھ ہے۔ بطور اعتراض یہ نہ کہا جائے کہ اس کا تصرف صرف اپنے مال میں ہے جماعت کا اس میں کوئی حق نہیں۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ! انسان کا محض اپنے مال میں تصرف کرنا غیر کو نقصان نہ پہنچانے کے ساتھ خاص ہے کیا دیکھا نہیں جاتا کہ جو شخص اپنے گھر میں چکی لگاتا ہے تو اس کو اس سے روکا جاتا ہے کیونکہ اس سے ہمسایوں کو نقصان ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے سفیہ کو بھی اپنے مال میں تصرف سے روکا جاتا ہے تاکہ اس کا مال ضائع اور ختم نہ ہو جائے تو وہ جماعت اور بیت المال کا محتاج بن جائے گا اور اس صورت میں جماعت کا نقصان ہے۔ پس اس نقصان کو دور کرنا ضروری ہے اس پر پابندی لگانے کی صورت میں۔

مسئلہ ثالث 'سفیہ کی ممانعت کب مکمل ہوتی ہے؟

۱۲۲- بعض فقہاء کا مذہب ہے جن میں امام محمد رحمہ اللہ بھی شامل ہیں کہ سفیہ شخص پر محض اس کی سفاہت اور کم عقلی کی وجہ سے ہی پابندی لگا دی جاتی ہے قاضی کی طرف سے اس کے لیے ممانعت کا حکم صادر کرنے کی ضرورت نہیں اور ان کی دلیل! یہ ہے کہ سفاہت اور بے وقوفی ہی اس پر پابندی کی علت ہے جب علت پائی گئی تو معلول بھی پایا گیا یعنی ممانعت اور جب علت ختم ہو جائے تو معلول بھی ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ جنون' عتاہت اور بچے کے حالات تھے۔

اور بعض دوسرے فقہاء جن میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ بھی شامل ہیں اس طرف گئے ہیں کہ سفیہ کے لیے جب تک قاضی کی طرف سے ممانعت کا حکم صادر نہ ہو اس پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ! حجر کی بنیاد مجور کی مصلحت ہے اور یہ مصلحت اس پر پابندی لگانے کہ اس کے مال کی حفاظت ہو اور پابندی نہ لگانے کہ کہیں اس کے اقوال رائیگاں نہ چلے جائیں کے درمیان گھوم رہی ہے۔ اور ایسے امور میں ترجیح کا حق قاضی کو ہوتا ہے کسی اور کو نہیں ہوتا اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ سفاہت

کوئی محسوس چیز نہیں بلکہ اس کا تصرفات میں دھوکہ کھانے سے ہی پتہ چلتا ہے لیکن کبھی کبھی یہ دھوکہ حیلہ کے طور پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات قاضی کے فیصلہ سے ہی ثابت ہوتی ہے۔ اور ویسے سفاہت کی وجہ سے اس پر پابندی لگانے کا مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے تو یہ قضاء قاضی سے ہی ثابت ہوگا جیسا کہ قرض کی وجہ سے پابندی لگانا اور پھر جیسے پابندی لگانا قاضی کے فیصلہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس پابندی کو ختم کرنا بھی قاضی کے فیصلہ سے ہوگا۔

دونوں قولوں کے درمیان اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ! سفیہ کے وہ تصرفات جو اس نے قاضی کی جانب سے پابندی کا حکم صادر ہونے سے پہلے کیے وہ امام ابو یوسف اور ان کے متبعین کے نزدیک درست ہیں اور امام احمد اور ان کے موافقین کے نزدیک موقوف ہیں یعنی گویا کہ وہ سفیہ کی طرف سے صادر ہیں اگر قاضی کی طرف سے اس پر ممانعت ہے۔

اور ہمارے میلان کے موافق راجح قول یہی ہے کہ ممانعت قاضی کے فیصلہ سے ہی ثابت ہوتی ہے اور قاضی کے فیصلہ سے ہی ختم ہوگی، جیسا کہ اس قول کے قائلین نے استدلال پیش کرتے ہوئے کہا اور اسی کو عراقی دیوانی قانون میں لیا گیا ہے جیسا کہ بعد میں ذکر کیا جائے گا۔

مسئلہ رابع: سفیہ محجور کے تصرفات کا حکم

۱۲۳- سفیہ پر پابندی عائد ہو جانے کے بعد اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس بچے کا ہے جو اپنے ان تصرفات میں جو فسخ کے قابل ہیں تمیز کر سکتا ہے۔ جیسے بیع وشراء اور اجارہ وغیرہ، لہٰذا وہ اگر نفع و نقصان کے درمیان دونوں کے محتمل ہوں تو وہ اجازت پر موقوف ہوں گے اور جن معاملات میں کامل نقصان ہو تو وہ باطل ہوں گے جیسے ہبہ کرنا، اور جن معاملات میں خالص نفع ہو صحیح ہوں گے اور نافذ ہو جائیں گے اور اس کے لیے نیکی کے

امور میں وصیت کرنا استحسانا جائز ہے۔ اگرچہ وہ اہل تبرع یعنی اپنے اختیار سے کسی کو کوئی چیز دینے کا حق رکھنے والوں میں سے نہیں۔ اسی طرح پہلے اپنے لیے اور پھر کسی اور کے لیے کسی چیز کو وقف کرنا بھی درست ہے' باقی اس کے وہ تصرفات جو فسخ کو قبول نہیں کرتے جیسے نکاح طلاق وغیرہ وہ اس کے صحیح اور نافذ ہوں گے اس صورت میں اس بچے کا حکم جو قابل تمیز ہے اس سے مختلف ہے۔

مسئلہ خامس!

عراق کے دیوانی قانون میں سفاہت کا حکم

۱۲۴- عراقی دیوانی قانون میں امام ابو یوسف اور ان کے موافقین کی رائے کو لیا گیا ہے۔ لہٰذا اس میں سفیہ کو مجور بذاتہ قرار نہیں دیا گیا بلکہ مخصوص عدالت سے اس کے لیے ممانعت کے حکم کا صادر ہونا ضروری ہے (المادہ ۹۵ من قانون المدنی العراقی) اور اسی طرح اس سے پابندی عدالت کی جانب سے حکم صادر ہوئے بغیر ختم بھی نہیں کی جائے گی۔ (المادہ ۱۱۰ الفقرۃ الثالثہ)

جب سفیہ پر ممانعت مکمل ہو جائے گی تو معاملات مالیہ میں وہ حد تمیز کو پہنچ جانے والے بچے کے حکم میں ہوگا۔ البتہ ممانعت سے پہلے وہ بالغ' عاقل اور سمجھدار آدمی کے حکم میں ہوگا۔ الا یہ کہ اس نے ممانعت کا حکم لگنے سے پہلے کسی کے ساتھ معاملہ میں دھوکہ کیا ہو یا غیر کے ساتھ موافقت کی ہو۔ (مادہ ۱۰ افقرہ اولیٰ) اور یہ استثناء حسن ہے جو حجر کی غرض کے بھی موافق ہے اور عام شرعی اصولوں کے بھی موافق ہے اور سفیہ مجور اگرچہ اہل تبرع میں سے نہیں مگر پھر بھی قانون اسے ثلث مال میں وصیت کی اجازت دیتا ہے۔ (مادہ ۱۰ افقرہ ثانیہ) اور یہی حکم فقہ میں مقرر ہے اور اس میں حکمت بھی واضح ہے اس لیے کہ وصیت سے سفیہ کو اس کی زندگی میں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اس لیے کہ یہ ترکے میں

تصرف ہے جو کہ موت کے بعد کا معاملہ ہے اور سفیہ کا نکاح کرنا ممانعت سے پہلے بھی درست ہے اور ممانعت کے بعد بھی۔ اس لیے کہ عراقی احوال شخصیہ کے قانون ۱۸۸۔ ۱۹۵۹ نے شادی کی اہلیت کے لیے دو چیزوں کو شرط قرار دیا ہے یعنی عقل اور بلوغت اور بلاشک سفیہ عاقل اور بالغ ہوتا ہے۔ اور یہی فقہ میں ثابت ہے۔ اسی طرح اس کی طلاق بھی صحیح اور نافذ ہے اس لیے کہ عراقی احوال شخصیہ کے قانون کے مادۃ ۳۴ میں ان لوگوں کو شمارہ کیا گیا جن کی طلاق واقع نہیں ہوتی مگر ان میں سفیہ کا تذکرہ نہیں اور یہی فقہ میں مقرر ہے۔

مسئلہ سادس! مصری دیوانی قانون میں سفاہت کا حکم

۱۲۵- سفیہ پر پابندی عدالت کے حکم سے لگائی جائے گی اور عدالت کے حکم سے ہی اس کو ختم کیا جائے گا۔ (مادۃ السابعہ فقرہ اولیٰ) باقی سفیہ کے تصرفات کے بارے میں احکامات مندرجہ ذیل ہیں۔ ممانعت کا حکم صادر ہونے کے بعد سفیہ سے صادر ہونے والے معاملات کا حکم وہی ہوگا جو ایک قابل تمیز بچے کے معاملات کا حکم ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ! اگر اس کے تصرفات سے مکمل نفع ہو رہا ہے تو وہ درست اور نافذ ہوں گے اور اگر خالص نقصان ہو تو باطل ہو جائیں گے۔ باقی وہ معاملات جو نفع اور نقصان دونوں کے درمیان ہوں تو وہ نگران کے مطالبے پر صادر ہونے والے حکم سے باطل ہو سکتے ہیں یا پابندی ختم ہونے کے بعد خود سفیہ کے حکم سے صادر ہو سکتے ہیں۔

البتہ سفیہ کے وہ معاملات جو اس نے پابندی لگانے سے پہلے کیے نہ وہ باطل ہوں گے اور نہ باطل ہونے کے قابل ہوں گے لیکن اگر فریق آخر کو یا اس سے استفادہ کرنے والے کو دھوکہ دینا چاہا یا اس نے موافقت کی اس سفیہ کے ساتھ جس پر پابندی لگنے کی توقع تھی اس صورت میں باطل ہو سکتے ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز نہ پائی جائے تو اس کے معاملات درست ہوں گے اور مصری قانون میں وصیت اور وقف کو مستثنیٰ کیا گیا

ہے۔اور قانون مقرر کیا ہے کہ ان دونوں میں عدالت کی اجازت سے تصرف جائز ہوگا (مادہ سابعہ فقرہ اولیٰ) جیسا کہ قانون نے اس کے انتظامی امور کو مستثنیٰ کیا جب کہ اس کا ولی اس کو اپنے انتظامی امور کے لیے مال سپرد کرنے کی اجازت دے دے اور یہ اجازت قانونی طور پر صادر ہو۔(مادہ ۱۱۶ فقرہ ثانیہ من قانون المدنی مصری)

اور اس حالت میں اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو کہ ایک اجازت ملے ہوئے معذور پر ہوتے ہیں (مادہ ۶۸ من قانون الولایہ علی المال)

(۵) السکر

۱۲۶- تمہید:

نشہ (سکر) کہتے ہیں کہ شراب نوشی یا ایسی چیزوں کے استعمال سے جو اس سے متعلق ہوں عقل کا اس طرح زائل ہو جانا کہ نشہ میں مدہوش شخص کو نشہ سے افاقہ کے بعد یہ نہ معلوم ہو کہ حالت نشہ میں اس سے کیا افعال صادر ہوئے (کشف الاسرار ج۴ص ۱۴۸۲)

نشہ عقل کو معطل کر دیتا ہے اور اس میں سے قوت تمیز کو روک دیتا ہے اور مناسب تو یہی ہے کہ ایسے شخص سے اہلیت ادا ختم ہو جائے اور نشہ والے شخص سے مکلّف ہونا ساقط ہو جائے اور حالت نشہ میں کسی حکم شرعی کا بھی مخاطب نہ ہو لیکن فقہاء نشہ کی تمام حالتوں میں اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ اس کو نشہ کی صرف ایک حالت کے ساتھ مقید کرتے ہیں جب کہ وہ نشہ مباح طریقہ سے ہو اور اگر اس کا نشہ ممنوع طریقہ سے ہو تو وہ فقہاء کے نزدیک مکلّف ہے اور اس سے جو افعال صادر ہوں گے ان پر مواخذہ ہوگا اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جو فقہاء کے درمیان ہے جس کی وضاحت ان شاء اللہ عنقریب آئے گی جسے ہم نشہ بطریق مباح کا حکم بیان کرنے کے بعد ذکر کریں گے۔

۱۲۷- اول: نشہ بطریق مباح:

نشہ بطریقہ مباح اس وقت ہوتا ہے کہ کوئی شخص مجبوری کی وجہ سے نشہ آور چیز پی لے یا اس کو مجبور کیا گیا ہو یا اس کو یہ علم نہ ہو کہ یہ چیز نشہ آور ہے یا اس نے کوئی دوائی پی اور اس نے نشہ کر دیا اور اس جیسی دوسری مثالیں، اس طریقہ سے نشہ میں مدہوش ہونے والا اس شخص کے حکم میں ہے جس پر بے ہوشی طاری ہو گئی ہو پس یہ شخص حالت نشہ میں

حقوق اللہ میں سے کسی کی ادائیگی کا مکلّف نہیں ہوگا اور اس پر افاقہ کے بعد قضا ضروری ہوگی اگر قضاء کرنے میں کوئی خرج نہ ہو' جب کہ اس کی حالت مدہوشی زیادہ دیر نہ رہے جیسا کہ بے ہوشی کے بارے میں حکم ہے اور اس کا کلام درست یعنی معتبر نہیں اور اس کے تصرفات قولیہ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔

باقی تصرفات فعلیہ میں اس کا اثر مرتب ہوگا بندوں کے مالی حقوق کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور اس سے ہلاک شدہ اشیاء کا مواخذہ کیا جائے گا چاہے وہ نقصان جان کا ہو یا اموال کا اس لیے کہ نفوس اور اموال محفوظ ہیں لہٰذا ان کا نقصان رائیگاں نہیں جائے گا اور نہ ہی ان کی حفاظت کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہوگی اور اس کے افعال و جرائم کی وجہ سے بدنی مواخذہ نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ بدنی سزا کا مدار عقل اور قوت تمیز پر ہے اور نشہ میں مدہوش شخص میں نہ عقل ہوتی ہے اور نہ تمیز و فرق کرنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔

۱۲۸-ممنوع طریقہ سے نشہ:

اس صورت میں نشہ میں مدہوش شخص کے حکم اور اس کے تصرفات کے اعتبار کی مدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عقل کا زائل ہونا ایک حرام طریقہ سے ہوا ہے۔ اس بنیاد پر اس کے تصرفات و معاملات کے حکم کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں' ذیل میں ان کو اجمالاً ذکر کیا جاتا ہے۔

(ا) وہ چیزیں جو اس کے قولی معاملات کے ساتھ خاص ہیں:

(ا) بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ سکران کی عبادت و کلام ساقط ہے اس کے کسی قول کا اعتبار نہیں اور نہ ہی اس پر کوئی شرعی اثر مرتب ہوتا ہے۔ لہٰذا نہ اس کی طلاق واقع ہوگی نہ خرید و فروخت اور نہ ہی کوئی عقد و معاملہ اور یہ ظاہریہ' جعفریہ' عثمان البتی اور لیث کا مذہب ہے اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور اسی پر ان کا عمل رہا جیسا کہ امام ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے' اور احناف میں امام

طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی پسندیدہ مذہب یہی ہے۔

(۲) سکران کے اقوال معتمد ہوں گے اور ان کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر ان کے شرعی آثار مرتب ہوں گے لہٰذا اس کی طلاق بھی واقع ہوگی اور بقیہ عام قولی معاملات بھی اور یہ حنفیہ، شوافع اور مالکیہ کا مسلک ہے بعض معاملات میں تفصیل کے ساتھ، پس حنفیہ کے نزدیک ارتداد اور رجوع کے احتمال رکھنے والے اقرار کے علاوہ اس کے تمام اقوال درست ہیں اور مالکیہ کے نزدیک اقرار اور عقود کے علاوہ باقی تمام اقوال درست ہیں مگر سب اس بات پر متفق ہیں کہ اس کی طلاق واقع ہوگی۔

(ب) وہ چیزیں جو اس کے افعال کے ساتھ خاص ہیں:

اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ سکران کے وہ افعال جو حقوق العباد کے متعلق ہوں ان میں اس سے مالی مواخذہ لیا جائے گا، اگر اس نے کسی جان کو ہلاک کر دیا یا مال ہلاک کر دیا تو وہ ہلاک شدہ کا ضامن ہوگا۔ باقی بدنی مواخذہ یعنی اس کو ایسے افعال پر جو حرام ہوں سزا دینا، تو جمہور کے نزدیک اس پر بدنی مواخذہ بھی ہوگا لہٰذا اگر اس نے قتل کیا تو اس کو بھی قتل کیا جائے گا، اگر زنا کیا تو حد زنا جاری ہوگی اور اسی طرح دیگر احکام۔

اور اہل ظواہر کہتے ہیں کہ اس کے افعال پر اس کو بدنی سزا نہیں دی جائے گی اور حد شرب خمر کے علاوہ اس پر کوئی حد قائم نہیں کی جائے گی۔

۱۲۹- دلائل! اوّل:

جو فقہاء سکران کے اقوال کے معتبر نہ ہوئے اور اس کو بدنی سزا نہ ہونے کے قائل ہیں ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ جو کہتا ہے اس کو اس کا علم نہیں ہوتا دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿یایها الذین آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون﴾ (النساء:۴۳)

پس سکران کو حالت نشہ میں خود اپنی بات کا پتہ نہیں ہوتا اور جسے یہ معلوم نہیں کہ وہ

کیا کہتا ہے تو اس کو اس کے اقوال کی وجہ سے الزام دینا درست نہیں، اور نہ ہی کوئی حکم ثابت ہوگا نہ طلاق اور نہ کوئی اور حکم۔ اس لیے کہ وہ احکام شرعیہ کا مخاطب نہیں، کیونکہ وہ صاحب عقل لوگوں میں نہیں اس کا حکم مجنون کا حکم ہے۔

(۲) فہم وفراست آدمی کے مکلّف ہونے کا سبب ہے اور جب اسے فہم نہیں تو یہ مکلّف بھی نہیں اور اس کو سزا دینے کے طور پر اس کے مکلّف ہونے کے حکم کو باقی رکھنا درست نہیں۔ اس لیے کہ شارع نے اس کے لیے سزا مقرر کی ہے یعنی شرب خمر کی حد لہٰذا اس کے علاوہ کوئی سزا دینا یا اس پر زیادتی کرنا درست نہیں۔

(۳) معاملہ درست ہونے کے لیے کم سے کم چیز ارادہ یا اس کے گمان کا ہونا ہے اور سکران کو ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں ہوتی۔

(۴) بطریق مباح نشہ کرنے والے اور بطریق ممنوع نشہ کرنے والے میں کوئی فرق نہیں پس دونوں کو نہ عقل ہے اور نہ تمیز ہے۔ پس ضروری ہے کہ وہ دونوں حکم میں بھی برابر ہوں باقی پہلے آدمی کا بطریق مباح نشہ کرنا اور دوسرے کا بطریق ممنوع اس کا اثر سزا مرتب ہونے میں صرف نشہ پر ہوگا کیا نہیں دیکھتے کہ جس شخص کی پنڈلیاں ٹوٹ جائیں تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا اور جو خود اپنی پنڈلیاں توڑے وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھے گا حالانکہ دوسرے نے خود اپنی پنڈلیاں توڑ کر جرم کیا پہلے نے نہیں کیا۔

ثانی!

سکران کی طلاق کے واقع ہونے اور اس کے تمام تصرفات قولیہ کے نافذ ہونے اور اس کے جرائم پر اس سے بدنی مواخذہ لیے جانے کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ نشہ کی وجہ سے مدہوش ہونے والا شخص بذات خود اپنی عقل کو زائل کر کے فعل حرام کا مرتکب ہوتا ہے پس وہ معصیت کی وجہ سے تخفیف کا مستحق نہیں ہوسکتا اور اس کو سزا اور تنبیہ کے طور پر تقدیراً اس کی عقل کو قائم اور موجود سمجھا جائے گا اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں بلکہ بسا اوقات اگر کوئی چیز کسی معصیت کے سبب زائل ہو تو حقیقتاً اس زائل ہونے والی چیز کو

تقدیراً موجود اور قائم کا حکم دے دیا جاتا ہے معصیت کرنے والے کو سزا' تنبیہ اور دوسرے لوگوں کو اس کے ارتکاب سے روکنے کے لیے' جیسے کوئی اپنے مورث کو قتل کردے' تو اب اس مورث کو اس کی طرف نسبت کرتے ہوں زندہ تصور کیا جائے گا۔ بطور سزا اور توبیخ کے اور وہ قاتل اپنے مورث کی وراثت کا حقدار نہیں رہے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جرم مجرم کی تخفیف کا سبب نہیں بن سکتا۔ بلکہ اس جرم کا ارتکاب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجرم اس جرم پر مرتب ہونے والے تمام نتائج پر راضی تھا۔

ثالث:

وہ لوگ جو سکران کے اقوال اور جرائم میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے اقوال پر مواخذہ نہیں ہوگا اور اس کے جرائم پر مکمل مواخذہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ! اس کے اقوال کو رائیگاں کر دینا اور کوئی گرفت نہ کرنا اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لیے کہ ایک غیر عاقل شخص کی محض کسی بات سے کسی خرابی کا اندیشہ نہیں بخلاف افعال کے کیونکہ ان کے نقصانات اور مفاسد کو ان کے واقع ہو جانے کے بعد ختم کرنا اور مٹانا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا ان پر اس کا مواخذہ نہ ہونے کی صورت میں محض نقصان اور بہت بڑا فساد ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے اور ایک بات یہ بھی کہ! اس کے گناہ پر مواخذہ نہ کرنا۔ مزید جرائم کے ارتکاب کا ذریعہ بنے گا اور اس کی گناہوں پر جرأت پیدا ہوگی اور بے گناہ لوگوں کی جانوں کے قتل کی اجازت دینا ہوگی اور اس کا فساد و نقصان کسی پر مخفی و پوشیدہ نہیں۔ اور ساتھ یہ بھی کہ سکر یعنی نشہ ایک جرم ہے اور اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ کسی دوسرے جرم کے ارتکاب کی وجہ سے آنے والی ذمہ داری کا دفاع بھی کرنے والا ہو۔

رابع:

احناف جو کہ اس بات کے قائل ہیں کہ سکران کے ارتداد اور ایسے اقرار جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں ان کا اعتبار نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ہونا اعتقاد کو بدل دیتا ہے اور اعتقاد اس وقت تک ختم نہیں جب تک کہ اس کے بدلنے کا ارادہ نہ ہو یا ایسی چیز جو

ظاہراً اس کے بدلنے پر دلالت کرے اور وہ ایسی حالت میں کلام کرنا ہے جس میں ارادے کا اعتبار کیا جائے اور وہ ہوش وحواس کی حالت ہے اور سکران اس حالت میں نہیں ہوتا تو اس کا قول بھی اس کے اعتقاد کو بدلنے پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا وہ مرتد نہیں ہوگا۔

اور وہ اقرار جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں ان کا اعتبار نہ کرنا اس لیے ہے کہ سکران یعنی نشہ میں مدہوش شخص کسی ایک بات پر قائم نہیں رہتا لہٰذا اس کو رجوع کے قائم مقام سمجھا جائے گا اسی لیے اگر وہ حالت نشہ میں زنا کا اقرار کرے تو اس کے اقرار پر مواخذہ نہیں ہوگا اس لیے کہ زنا کا اقرار کرنا فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ باقی احناف کے نزدیک اس کے دوسرے اقوال کے صحیح ہونے کے جو دلائل ہیں وہ بعینہ وہی دلائل ہیں جو ان لوگوں نے پیش کیے جو سکران کے تمام اقوال کے صحیح ہونے کے قائل تھے۔

خامس:

مالکیہ نے اس کے عقود اور اقرار کے مفید نہ ہونے پر دلیل پیش کی ہے کہ عقد کے صحیح ہونے کے لیے عقد کرنے والے کا ممیز ہونا ضروری ہے اور سکران میں تمیز نہیں ہوتی باقی اقرارات کے بارے میں کہتے ہیں کہ اقرار یا تو مال کا ہوگا اور اس حالت میں مال کا اقرار صحیح نہیں اس لیے کہ اس کے نشہ کی وجہ وہ مجور ہے اور اس پر پابندی ہے یا اقرار غیر مال کا ہوگا تو حدیث ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ سکران کے اقرار کے لغو ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ (حاشیہ: حدیث ماعز یہ ہے کہ حضرت ماعز نے زنا کیا اور نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا یا اس کی بو سونگھی اس بات کا یقین کرنے کے لیے کہ وہ کہیں نشہ میں تو نہیں، اور آپ کا یہ فعل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سکران کا قول معتبر نہیں۔)

باقی مالکیہ کے وہ دلائل جو سکران کے دوسرے اقوال کے صحیح ہونے پر ہیں تو وہ وہی دلائل ہیں جو سکران کے تمام اقوال کے صحیح ہونے کے قائلین کے ہیں۔

۱۳۰- دلائل کا محاکمہ اور فقہاء کے اقوال میں سے راجح قول کا بیان:

(۱) جو فقہاء نشہ میں مدہوش شخص کے تمام اقوال کے صحیح نہ ہونے کے قائل ہیں ان کے دلائل مقبول اور قابل تسلیم و درست ہیں اس لیے کہ قول کا اعتبار قصد اور ارادہ کے ساتھ ہوتا ہے اور سکران کا عقل کے زائل ہونے کی وجہ سے کوئی قصد نہیں ہوتا لہٰذا اس کا اعتبار نہیں۔ باقی بطور سزا اس کے قول پر مواخذہ کرنا درست نہیں اس لیے کہ سزا شارع کی طرف سے مقرر ہوتی ہے رائے کے ساتھ مقرر نہیں کی جاسکتی۔ جیسا کہ نص سے یہ بات ثابت ہے کہ سکران جو بات کہتا ہے اسے اس کا علم نہیں ہوتا اور جو اپنے قول اور کہی گئی بات کو نہیں جانتا وہ اپنی کہی ہوئی بات کے معنی اور مطلب کا ارادہ بھی نہیں کرتا پس اس کے قول پر اثر بھی مرتب نہیں ہوگا۔ جیسے کہ ایک عجمی شخص لفظ طلاق کہہ دے اور وہ اس کے معنی نہیں جانتا تو صرف لفظ کہنے پر اثر مرتب نہیں ہوگا۔

(۲) سکران اور نشہ میں مدہوش آدمی کو اپنے مورث کے قاتل پر قیاس کرنا اور حکماً اس کے مورث کو زندہ قرار دیتے ہوئے اس کو میراث سے محروم کرنے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لیے کہ قاتل نے اپنے مورث کو اس لیے قتل کیا کہ میراث جلدی مل جائے تو بطور سزا اس کو محروم کر دیا جائے لیکن سکران نے نشہ کا ارادہ کیا ہے اور نشہ کی حالت میں طلاق واقع کرنے کا ارادہ نہیں کیا تو پھر کیسے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی؟

(۳) اور اگر ہم کہیں کہ اس کے اقوال پر مواخذہ بطور سزا لیا جاتا ہے تو اس پر ایسی سزا کیسے واقع کر سکتے ہیں جس سے ایک بے گناہ اور بری شخص بھی متاثر ہو جیسا کہ اگر وہ حالت نشہ میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے؟

(۴) البتہ وہ دلائل جو سکران کے جرائم پر مواخذہ کے بارے میں پیش کیے گئے وہ دلائل مقبول و تسلیم ہیں اور اس کے مخالف دلائل بھی موجود نہیں اور حالت نشہ میں اس کو مجنون کے مساوی قرار دینا ممکن نہیں اس لیے کہ سکران ایک تو اپنے نشہ کرنے کی وجہ سے مجرم ہے اور دوسرا دوسرے لوگوں کی جنایت اور نقصان کرنے کی وجہ سے مجرم ہے پھر

کیسے اس کی ایک جانب یعنی حالت نشہ کی رعایت رکھی جا سکتی ہے اور دوسری جرم کرنے کی جانب کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟

اور ان تمام باتوں سے تجاوز کرتے ہوئے سکران کے جرائم پر اس سے مواخذہ کی تائید سد ذرائع الی المفاسد کے قاعدہ سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی مفاسد اور گناہ کے ارتکاب کے ذرائع کو روکنا اور اس قاعدہ وضابطہ کے صحیح ہونے کی شہادت بہت سے اصول شریعہ اور نصوص کثیرہ سے ملتی ہے۔

اس بناء پر ہماری رائے کے مطابق راجح قول ان ہی فقہاء کا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ممنوع طریقہ سے نشہ کرنے والے کے تمام اقوال غیر معتبر ہیں لیکن اس کے جرائم پر مکمل مواخذہ ہوگا۔

۱۳۱-قوانین وضعیہ میں سکران کا حکم:

(۱) عراق کے عائلی قوانین میں اس بات کی وضاحت موجود ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (مادۃ ۳۵ فقرہ اولیٰ من قانون الاحوال الشخصی العراقی رقم ۸۸۔ ۹۵۹) اور اس میں نشہ بطریق مباح یا بطریق ممنوع کی قید بھی نہیں تو نص کو اس کے اطلاق پر محمول کرنا ضروری ہے لہٰذا سکران کی مطلقاً طلاق واقع نہیں ہوگی اور مذکورہ قانون کی بناء پر سکران کا نکاح بھی واقع نہیں ہوگا اس لیے کہ قانون میں اہلیت نکاح کے لیے عقل اور بلوغ شرط ہے۔ (مادۃ ۷ فقرہ اولیٰ) اور یہ شرط دلالت کرتی ہے کہ سکران کا نکاح باطل ہے اس لیے کہ اس کی عقل زائل ہوتی ہے اور اسی پر اس کے تمام تصرفات قولیہ کو قیاس کیا جائے گا۔ اس لیے کہ تصرفات قولیہ کی صحت کے لیے قصد اور اختیار شرط ہے سکران کا نہ قصد ہوتا ہے اور نہ اس کو اختیار رہتا ہے۔

اور مصر کے قانون میں بھی اس بات کی وضاحت ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی چاہے وہ نشہ مباح طریقہ سے یا ممنوع طریقہ سے اس کی تفریق نہیں لہٰذا نص کے عموم اور اس کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے مطلق نشہ میں مدہوش شخص کی طلاق

واقع نہیں ہوتی۔

(۲) اور مصری سزاؤں کے قوانین میں اس کی بات کی صراحت ہے کہ جو شخص کسی فعل کے ارتکاب کے وقت اپنے عمل میں شعور اور اختیار نہ رکھتا ہو اس پر کوئی سزا نہیں یا تو جنون کی وجہ سے یا عقلی نقص اور خرابی کی وجہ سے' یا نشہ آور جڑی بوٹیوں کی وجہ سے یہ حالت پیش آئی ہو بہر حال جو بھی صورت ہو یا زبردستی استعمال کیا ہو یا اس کو ان کے بارے میں علم نہ ہو۔

پس مصری قانون جنایات ان تمام فقہاء کی رائے کی موافقت کرتا ہے جو سکران سے اس کے جرائم کا مواخذہ نہ ہونے کے قائل ہیں جب کہ وہ نشہ مباح طریقہ سے ہو اور اس قانون سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ اگر نشہ ممنوع طریقہ سے ہو مثلاً اگر نشہ کرنے والا اپنے اختیار سے نشہ کرے' یا اسے علم ہو کہ جو چیز میں استعمال کر رہا ہوں وہ نشہ آور ہے۔ تو یہ نشہ اس کو جنایت کی ذمہ داری سے نجات نہیں دلا سکتا۔ اس قانون میں تطبیق اس طرح ہوگی کہ اگر نشہ آور چیز کی وجہ سے شعور اور اختیار ختم ہو جائے تو اس حالت میں یہ قانون نافذ نہ ہوگا اور اگر یہ حالت نہ ہو تو جرم کی ذمہ داری اس پر واجب ہو جائے گی۔ اور عراق کی حدود کا قانون بھی وہی ہے جو عراق کی سزاؤں کا قانون ہے جیسا کہ مادۃ ۶۰ میں یہ بات موجود ہے کہ سکران سے بدلہ نہیں لیا جائے گا اگر وہ جرم کے ارتکاب کے وقت فاقد الادراک تھا یا اس کا جرم کا ارادہ پاگل پن اور عقل میں فتور کی وجہ سے ہو' یا اس سبب سے ہو کہ وہ حالت نشہ میں تھا یا نشہ آور مواد سے بنائی گئی کوئی چیز زبردستی اسے دی گئی ہو یا اسے اس کے نشہ آور ہونے کا علم نہ ہو۔

❁❁❁

(۶) اکراہ

۱۳۲-تمہید:

اکراہ عوارض مکتسبہ میں سے ہے انسان کے اختیاری افعال میں سے نہیں بلکہ اس کے ذریعے دوسرے کا فعل ہے۔ ذیل میں ہم اس کی تعریف' اس کے پائے جانے کی شرائط' اس کی اقسام' اس کا اہلیت کے منافی ہونا یا منافی نہ ہونا اور مجبور کیے گئے شخص کے تصرفات میں اس کا اثر' یا مکرہ کے تصرفات و معاملات کے حکم سے متعلق گفتگو کریں گے اور کلام کے آخر میں مختصراً عراقی قانون میں اکراہ کے بارے میں بیان کریں گے۔

۱۳۳-اکراہ کی تعریف:

علماء اصول نے اکراہ کی تقریباً ایک جیسی اور ایک دوسرے کے قریب بہت سی تعریفات کی ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو صاحب تلویح نے کی کہ! اکراہ کہتے ہیں کسی شخص کو ایسے کام پر مجبور و آمادہ کرنا جس کے کرنے پر وہ راضی اور خوش نہ ہو اور اگر اسے اکیلا چھوڑ دیا جاتا تو وہ خود اس کام کو نہ کرتا۔ (التلویح ج ۲ ص ۱۹۶)

ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے اکراہ کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی آدمی کو ڈرا کر اور دھمکی دے کر کسی ایسا کام کرنے پر مجبور کرنا جس سے وہ انکار کر رہا ہو اور وہ مجبور کرنے والا جس چیز سے ڈرا رہا ہے وہ اس کے کرنے پر بھی قادر ہو اور وہ دوسرا شخص اس سے ڈر جائے۔ (کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۵۰۳) اور یہ تعریف ان تمام امور کو شامل ہے جو اکراہ کے وجود اور تحقق کے لیے ضروری ہیں اسی وجہ سے یہ پہلی تعریف سے واضح ہے۔

۱۳۴-اکراہ کے وجود کی شرائط (کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۵۰۲' المغنی ج ۷ ص ۱۲۰'

المہذب ج ۲ص ۸۳)

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ مکرہ یعنی مجبور کرنے والا شخص جس چیز کی دھمکی دے رہا اس کو کر گزرنے پر قادر ہو اور اگر وہ اس کے کرنے پر قادر نہ ہو اور جسے مجبور کیا جا رہا ہے اس کو معلوم ہے کہ اس کو قدرت نہیں تو اس کی دھمکی لغو بے کار ہوگی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۲) جس کو مجبور کیا جا رہا ہے وہ اس دھمکی سے ڈر جائے اور اس کے دل میں یقین ہو جائے یہ شخص جو کہہ رہا ہے یہ یقیناً اور بہت جلد کر گزرے گا یا اسے غالب گمان ہو اور جس کو مجبور کیا گیا وہ اس خوف اور ڈر کے اثر کی وجہ سے اس کام کو کرے۔

(۳) جس نقصان کی دھمکی دی گئی ہے وہ اس کو جان سے مار دینے سے متعلق ہو یا اس کے کسی عضو کو تلف کر دینے کے بارے میں ہو یا اس سے کم کوئی اور چیز ہو مثلاً حبس وقید کرنا یا مارنا وغیرہ البتہ اگر مال ہلاک کرنے کی دھمکی دی جائے اور وہ مال کم اور معمولی نہ ہو تو یہ دھمکی بھی معتبر ہے شوافع' حنابلہ' جعفریہ اور بعض حنفی مذہب کے فقہاء کے نزدیک بھی اس سے اکراہ ثابت ہو جاتا ہے اور کسی ایسے شخص کو تکلیف دینے کی دھمکی دینا جس کو مجبور کیا جانے والا شخص اپنا اہم خیال کرتا ہو اور وہ پریشان ہو جائے۔ جعفریہ کے نزدیک اس کو بھی اکراہ شمار کیا جائے گا اور احناف کے نزدیک بھی یہ اکراہ ہے جب کہ یہ دھمکی میاں بیوی کے متعلق ہو' یا کسی قریبی رشتہ دار کے متعلق ہو' یا بیٹے کے متعلق ہو حنابلہ کے نزدیک۔ (البحر الرائق ج ۸ص ۲' حاشیہ ابن عابدین ج ۵ص ۱۱۰ اور الاقناع فی فقہ الحنابلہ ج ۴ص ۴۔ منہاج الصالحین فی فقہ الجعفریہ ج ۲ص ۱۱۴ المغنی ج ۷ص ۱۲۰)

۱۳۵-اکراہ کی اقسام:

احناف کے نزدیک اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اکراہ اضطراری یا اکراہ کامل (۲) اکراہ غیر اضطراری یا اکراہ ناقص

(۱) اکراہ ملجی (اضطراری)! کسی شخص کو جان کی یا کسی عضو کو ہلاک کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ اکراہ ملجی ہے۔ اس لیے کہ اعضاء کی حرمت بھی تبعاً جان کی حرمت کی

طرح ہے' اور کسی کے پورے مال کو ہلاک کر دینے کی دھمکی بھی اکراہ ملجی کے قبیل سے ہے۔ یا ایسے شخص کو قتل کرنے کی دھمکی جس کے معاملے کو انسان اہمیت دے یہ بھی اکراہ ملجی کے قبیل سے ان لوگوں کی رائے کے موافق جو اس دھمکی کو بھی اکراہ کہتے ہیں اور اکراہ کی اس قسم کو ملجی اس لیے کیا جاتا ہے کہ مجبور کیا ہوا شخص اپنی جان یا اپنے عضو کے ہلاک ہونے کے خوف سے اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور یہ اکراہ اختیار کو خراب و فاسد اور رضا کو منعدم کر دیتا ہے لیکن اختیار کو ختم نہیں کرتا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ! اختیار کہتے ہیں کسی ایسے کام کا ارادہ کرنا جس کا کرنا اور نہ کرنا انسان کی دسترس میں ہو اس کی ایک جانب کو دوسری پر ترجیح دینے کے ساتھ' بالفاظ دیگر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا ارادہ کرنا کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے ساتھ' اور یہ معنی اکراہ سے زائل نہیں ہوتا۔ پس جس شخص کو مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے ارادے سے کام کرتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے لیے اس کام کو اختیار کرتا ہے جو اس کے لیے آسان ہو۔ پس جب مجبور کیا ہوا شخص اس کام کو کرتا ہے تو حقیقت میں اس کا یہ کام کرنا اپنی ترجیح کی وجہ سے ہوتا ہے اس دھمکی کی وجہ سے جو اس کو دی گئی' لیکن چونکہ فاعل کا اپنا ذاتی ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا اختیار مجبور کرنے والے کے اختیار پر مبنی ہوتا ہے تو فاعل کا اختیار فاسد ہوا۔

(۲) اکراہ غیر ملجی! کسی شخص کو جان سے مارنے یا اس کے عضو کو ضائع کر دینے کے علاوہ اگر کسی اور چیز کی دھمکی دی جائے مثلاً مارنا' قید کرنا تو یہ اکراہ غیر ملجی کہلاتا ہے۔ یہ اختیار کو فاسد نہیں کرتا لیکن رضا کو ختم کر دیتا ہے۔ اختیار اس وجہ سے فاسد نہیں ہوتا کیونکہ جس کام پر اسے مجبور کیا جا رہا ہے وہ اضطراری نہیں ہے۔ کیونکہ جس کام کی دھمکی دی جا رہی ہے وہ شخص اس پر صبر کر سکتا ہے' بخلاف اوّل کے۔

۱۳۶- کیا اکراہ اہلیت کے منافی ہے؟

اکراہ چاہے ملجی ہو یا غیر ملجی اہلیت کی دونوں قسموں کے منافی نہیں ہے اور مجبور

کیے ہوئے شخص سے خطاب کو ساقط نہیں کرتا۔اس کا اہلیت کی دونوں قسموں کے منافی نہ ہونا اس لیے ہے کہ اہلیت ذمہ داری' عقل اور بلوغت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اور اکراہ ان میں سے کسی کے بھی مخل نہیں ہے۔اور اکراہ کی وجہ سے مجبور کیے جانے والے شخص سے خطاب اس لیے ساقط نہیں ہوتا کہ جس کام پر اس کو مجبور کیا جا رہا ہے کبھی تو اس کا کرنا اس پر حرام ہوتا ہے کہ اگر وہ اسے کرے گا تو گناہ گار ہوگا جیسے قتل کرنا' زنا کرنا اور کبھی اس پر فرض ہوتا ہے کہ اگر نہیں کرے گا تو گناہ گار ہوگا جیسے شراب پینا اور مردار کھانا اور کبھی اس کے لیے اجازت ہوتی ہے کہ اگر کرے گا تو گناہ نہیں ہوگا اور اگر صبر کرے گا اور نہ کرے تو ثواب کا مستحق ہوگا۔جیسے کلمہ کفر وغیرہ کہنا اور غیر کے مال کو ہلاک کرنا اور ان میں سے ہر ایک چیز یعنی حرمت' فرضیت اور رخصت مکرہ کے حق میں خطاب کے ثابت ہونے کی علامت ہے اور اس کے مخاطب ہونے کی علامت ہے اس لیے کہ مکلّف ہونے کے خطاب کے بغیر یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج ص ۱۶۶' اصول البزدوی وشرح کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۵۰۳' ۱۵۰۴)

۱۳۷-مکرہ کے تصرفات میں اکراہ کا اثر

مکرہ کے تصرفات میں اکراہ کا اثر کیا ہے یعنی مکرہ کے تصرفات کا حکم کیا ہے اس بات کو بیان کرنے سے پہلے اس قاعدہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس پر مکرہ کے معاملات کے احکامات کا مدار ہے چاہے وہ معاملات قولی ہوں یا فعلی ہوں۔

حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ مکرہ کے قولی یا فعلی معاملات کو باطل وضائع کرنے میں اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہے البتہ ان معاملات کی نسبت کو مجبور کرنے والے کی طرف بدل دینے میں اکراہ کا اثر ہوتا ہے اگر اس کی طرف نسبت بدلنا ممکن ہو،اور اس حالت میں یہ حکم اسی کے حق میں ثابت ہوگا اور اگر مجبور کرنے والے کی طرف یہ نسبت کرنا ممکن نہ ہو تو پھر یہ تصرف فاعل کی طرف منسوب ہوگا اور حکم فاعل کے حق میں ہی ثابت ہوگا۔ اور مجبور کرنے والے کی طرف نسبت کرنا اس وقت ممکن ہوگا جب اس بات کا اعتبار کرنا

ممکن ہو کہ یہ کام فاعل نے اس مجبور کرنے والے کے آلہ کے طور پر کام کیا اور اسی قاعدہ کی بناء پر فاعل کے تصرفات دو قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ وہ معاملات جن کی نسبت مجبور کرنے والے کی طرف کرنا ممکن ہو فاعل کو اس کا آلہ قرار دے کر، اور وہ معاملات جن کو حامل کی طرف منسوب نہ کیا جا سکتا ہو تو پھر وہ فاعل کی طرف منسوب ہوں گے اور حکم صرف اسی پر ہوگا اور احناف کے علاوہ شوافع کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اکراہ اگر کسی کے حق کے بارے میں ہے، جیسے قرض خواہ کا مقروض کو قرضہ کی ادائیگی کے لیے کسی چیز کے فروخت کرنے پر مجبور کرنا تو اس صورت میں اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور یہ تصرف بالکل درست اور نافذ ہوگا اور اگر اکراہ کسی حق کے بارے میں نہیں تو پھر دو صورتیں نکلتی ہیں۔ اگر کسی ایسے فعل پر مجبور کیا گیا جس کا کرنا جائز نہیں تو اس کا حکم اس کرنے والے جس کو مجبور کیا گیا تھا اسی کے حق میں ثابت ہوگا جیسا کہ قتل کرنے پر مجبور کرنا اور اگر اکراہ ایسی چیز کے بارے میں ہے جس کو کرنے کی اجازت ہے تو حکم فاعل سے ساقط ہو جائے گا اور مجبور کرنے والے کے حق میں نافذ ہوگا، اگر فعل کی نسبت اس کی طرف کرنا ممکن ہو جیسے غیر کے مال کو ہلاک کرنا اور اگر اس کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو جیسے اقوال وغیرہ تو وہ ساقط ہو جائیں گے اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا نہ فاعل کے حق میں اور نہ مجبور کرنے والے کے حق میں۔

۱۳۸۔ فقہاء احناف اور دیگر فقہاء کے نزدیک اس قاعدہ کو بیان کرنے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ!

اکراہ یا تو قولی ہوگا یا فعلی یعنی کسی قول پر مجبور کیا جا رہا ہے، یا کسی فعل پر اور گذشتہ قاعدہ کی بناء پر ہر ایک کا ایک خاص حکم ہے تفصیل حسب ذیل ہے۔

اوّل! اقوال: اگر کسی کو اقرار پر مجبور کیا جائے تو حکم یہ ہے کہ ان اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا اس لیے کہ اقرار کا اعتبار اس میں سچ کی جانب کو ترجیح دینے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اکراہ کی صورت میں جھوٹ کی جانب کو ترجیح دی جائے گی لہٰذا وہ معتبر نہ ہوں گے اور

اگر اکراہ ایسے تصرفات قولیہ پر ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اور مذاق سے بھی باطل نہیں ہوتے جیسے نکاح، طلاق، رجعت وغیرہ تو ان کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور ان کا قول صحیح اور نافذ ہوگا اکراہ کا اس میں کوئی اثر نہ ہوگا۔ یہ احناف کا قول ہے۔ اور اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ ان تصرفات کو محض اپنے اختیار سے عمل میں لے آنے سے ہی ان کا اثر مرتب ہو جاتا ہے اس لیے کہ شارع نے صرف زبان سے لفظ بولنے کو اس کا مطلب مراد لینے اور اس کے حکم کے قائم مقام اعتبار کیا ہے۔ دلیل ھازل پر قیاس کرنا ہے کہ مذاق سے یہ قولی تصرفات کرنے والا اگر چہ نہ اس کی حقیقت مراد لیتا ہے اور نہ اس کے حکم کا قصد کرتا ہے مگر پھر بھی یہ واقع ہو جاتے ہیں۔ تو مکرہ سے تو بدرجہ اولیٰ واقع ہونے چاہیں اس لیے کہ اس نے ان کو واقع کرنے کا ارادہ کیا اور اس کے حکم کو اختیار کیا اگر چہ اس کا اختیار اکراہ ملجی کی صورت میں اختیار فاسد تھا۔

اور اگر وہ قولی تصرفات فسخ کا احتمال رکھتے ہوں اور ھزل کی صورت میں درست نہ ہوں جیسے بیع وغیرہ تو پھر اکراہ کا اثر فساد کی صورت میں ظاہر ہوگا اور وہ قولی تصرفات فاسد ہوں گے باطل نہیں ہوں گے یہ احناف کا مسلک ہے اور دلیل یہ ہے کہ! اکراہ رضا کو ختم کرتا ہے اختیار کو ختم نہیں کرتا اور رضا صحیح ہونے کے لیے شرط ہے انعقاد کے لیے شرط نہیں لہٰذا یہ تصرفات منعقد ہو جائیں گے لیکن فاسد ہوں گے۔ پھر ان قولی تصرفات کے احکام جس طرح کہ ہم نے پہلے بیان کیا فاعل کے حق میں ثابت ہوں گے مجبور کرنے والے کے حق میں ثابت نہیں ہوں گے اس لئے کہ مجبور کرنے والے کی طرف ان کی نسبت کرنا ممکن نہیں اس لیے کہ انسان کے لیے کسی دوسرے کی زبان کے ساتھ بات کرنا ممکن نہیں لہٰذا فاعل کو اس کا آلہ قرار دینا بھی ممکن نہیں تو یہ قول اس کی طرف منسوب بھی نہیں ہوں گے اور نہ اس کے حق میں حکم ثابت ہوگا۔

شافعیہ، حنابلہ، جعفریہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک مکرہ کے قول پر حکم مرتب نہیں ہوگا بلکہ اس کے اقوال بے مقصد اور رائیگاں ہوں گے۔ لہٰذا نہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور نہ

بیع اور نہ ہی کوئی دوسرا قولی معاملہ اوران کے مختلف دلائل ہیں (الام للشافعیؒ ج ۳ص ۲۰، اعلام الموقعین ج ۳ص ۱۰۸ا ج ۴ص ۴۳، ۴۴۔ الکاسانی ج ۷ص ۱۸۲، ۱۸۴۔ زاد المعاد ج ۲ص ۲۰۰، المغنی ج ۷ص ۱۱۸، الشیرازی ج ۲ص ۸۳، الطوسی ج ۲ص ۴۵۳۔ منہاج الصالحین ج ۲ص ۱۲۲، ۱۸۲)

(۱) اللہ پاک نے مکرہ سے کفر کا حکم ساقط کر دیا ہے اگر وہ کلمہ کفر کہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان﴾ (النحل:۱۰۶)

اور کفر کے احکام بیع وشراء کے احکام سے بڑے ہیں، اس لیے کہ پہلی صورت یعنی کفر کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان جدائی کرنا، اس کو قتل کرنا، اس کا مال غصب کرنا جیسے احکام مرتب ہوتے ہیں پس جب بڑا ساقط ہو گیا تو چھوٹا بھی ساقط ہو گیا۔

(۲) حدیث پاک میں مکرہ سے حکم اٹھا لینے کے بارے میں وارد ہوا ہے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ((ان اللہ وضع عنی امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ)) کہ اللہ پاک نے میری امت سے خطاء ونسیان اور جس فعل پر مجبور کیا جائے اس کے گناہ کو ختم کر دیا ہے۔ جیسا کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ((لا طلاق فی اغلاق)) اغلاق کی صورت میں طلاق نہیں اور اغلاق کی تفسیر اکراہ کے ساتھ کی گئی ہے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن ابی طالب سے مروی ہے کہ مکرہ کی طلاق نہیں اور دیگر بہت سے صحابہ سے اسی طرح کے آثار مروی ہیں۔

(۳) جس مقصد کے لیے کوئی معاملہ کیا جائے اس کا ارادہ کرنا اس معاملہ کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنون کا تصرف درست نہیں اور شرط اکراہ کی وجہ سے فوت ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ مکرہ اپنے تصرف سے اس چیز کا ارادہ نہیں کرتا جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ بلکہ اس کا مقصود تلوار یا اس جیسی چیز کے نقصان کو دور کرنا ہوتا ہے۔

(۴) مکرہ الفاظ کو اپنے آپ سے تکلیف دور کرنے کے لیے ادا کرتا ہے اس کی

حقیقت مقصود نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کے حکم کا ارادہ کرتا ہے پس مناسب یہی ہے کہ اس کے قول پر کوئی اثر مرتب نہ ہو بلکہ اسے لغو ہونا چاہئے مجنون اور سونے والے کے کلام کے مرتبہ میں رکھتے ہوئے اور جس کا کوئی ارادہ نہ ہو۔ حنفیہ نے ان دلائل کا رد کرتے ہوئے کہا کہ اعتقادات میں اکراہ عمل نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے اگر مکرہ کلمہ کفر کہے تو وہ معاف ہے اور حدیث پاک ((عفی عن امتی الخطاء والنسان واستکرهوا علیه)) اس میں اکراہ سے مراد اکراہ علی الکفر ہے یعنی کفر پر مجبور کرنا مراد ہے۔ اس لیے کہ اس وقت لوگ اسلام میں نئے داخل ہوئے تھے اور ان کو کفر پر مجبور کرنا ظاہر تھا اور حدیث میں اکراہ سے کفر کے علاوہ پر مجبور کرنا مراد ہو تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی شخص کو قولی تصرف پر مجبور کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ اکراہ اقوال میں مؤثر نہیں جیسے کہ اعتقادات میں مؤثر نہیں۔ اس لیے کہ کوئی دوسرے کی زبان سے کلام کرنے پر قادر نہیں لہٰذا متکلم اپنے کلام میں خود مختار ہے تو حقیقتاً وہ مجبور نہ ہوا لہٰذا حدیث اس کو شامل نہیں۔

باقی اس بات کا ارادہ کرنا جس کے لیے اس معاملہ کو وضع کیا گیا یہ اس معاملہ کے جواز کے لیے شرط ہے یہ بات بھی احناف کو تسلیم نہیں۔ غور نہیں کرتے کہ ھازل کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اس نے اس بات کا ارادہ نہیں کیا ہوتا جس کے لیے وہ تصرف موضوع ہے اور یہ بھی کہ اگر یہ بات جو انہوں نے ذکر کی شرط ہو تو یہ شرط یہاں موجود ہے۔ اس لیے کہ مکرہ اپنے آپ سے ہلاکت کو دور کرنے کا ارادہ کرتا ہے اور یہ دفاع تب ہی ہو سکتا ہے جب وہ اس چیز کا ارادہ کرے جس کے لیے اس تصرف کو وضع کیا گیا ہے لہٰذا ضرور اس کا قصد کرنے والا ہوا باقی وہ آثارہ جو مکرہ کے طلاق واقع نہ ہونے کے بارے میں مروی ہیں وہ ان آثار کے معارض میں جو مکرہ کے طلاق واقع ہونے کے بارے میں وارد ہیں لہٰذا ان کے آثار ہمارے آثار سے زیادہ قبولیت کے لائق نہیں۔

۱۳۹۔قول راجح:

ہمارا پسندیدہ مذہب جمہور کا مذہب ہے۔ یعنی مکرہ کے کسی قولی تصرف کا واقع نہ

ہونا چاہیے وہ فسخ کا احتمال نہ رکھتے ہوں جیسے طلاق' نکاح وغیرہ چاہے فسخ کا احتمال رکھتے ہوں جیسے بیع اور اجارہ لہٰذا مکرہ کے تمام تصرفات باطل ہوں گے۔

اور جو دلائل حنفیہ نے پیش کیے وہ دیگر فقہاء کے مذہب کے لیے حجت نہیں بن سکتے اور حنفیہ کے تمام دلائل پر رد اور تنقید کی جا سکتی ہے اور حنفیہ پر جو رد کیا گیا ان میں سے بعض باتیں ہم یہاں ذکر کرتے ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ! احناف کا ھازل کی طلاق و نکاح کے واقع ہونے کے ساتھ حجت پکڑنا اور دلیل پیش کرنا مفید نہیں' کیونکہ ھازل اور مکرہ میں فرق ہے۔ مذاق کرنے والا شخص اپنے اختیار سے اور اس کے معنی و مطلب کو جانتے ہوئے اس فعل کا ارتکاب کرتا ہے اور اس پر مرتب ہونے والے نتیجہ سے بھی واقف ہوتا ہے۔ جب کہ مکرہ مجبوری کی وجہ سے اس کام کو کرتا ہے اور اس کا مقصد اپنے آپ سے تکلیف کو دور کرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اس شخص کے مرتبہ میں ہوا جو کسی دوسرے کی بات نقل کرے پس یہ کہاں اور وہ کہاں یہ دونوں حکم میں برابر کیسے ہو سکتے ہیں؟ اور ھازل کی طلاق واقع ہونے کے بارے میں حدیث میں وضاحت ہے لیکن مکرہ کے بارے میں نص کہاں ہے؟ پھر بیع کے اندر فریقین کی رضا مندی کا اعتبار کرنا اور اس کا ضروری ہونا نکاح کے معاملہ میں تو بطریق اولیٰ رضا مندی کے وجوب کو ثابت کرتا ہے کیونکہ شرمگاہوں کا معاملہ مالی معاملہ سے بہت بڑا ہے' پس جب اللہ پاک نے غیر کے مال کو اس کی رضا مندی کے بغیر لینے کو حرام کیا ہے تو شرمگاہ تو بدرجہ اولیٰ شرعی رضا مندی کے بغیر حلال نہیں ہونی چاہیے۔ اسی وجہ سے ولی کو منع کر دیا گیا کہ وہ عورت کی شادی اس کی رضا مندی کے بغیر کرے۔ (نظریۃ العقد لامام ابن تیمیہ ص ۱۵۵)

اور ان کا یہ قول کہ اکراہ اقوال میں عمل نہیں کرتا رد کیا جاتا ہے اس لیے کہ نص قرآنی مجبور شخص کے کلمہ کفر کہنے پر اثر مرتب نہیں کرتی اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اقوال میں اکراہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

ثانی' افعال:

جس چیز پر مجبور کیا جائے یہ اس کی دوسری قسم ہے اس سے پہلے ہم نے پہلی قسم یعنی اقوال کے بارے میں گفتگو کی۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ اگر غیر ملجی ہو اور مکرہ کسی کام کو کرے تو اس کام کی مکمل ذمہ داری اسی کے ذمہ ہوگی اور اس پر اس کا مکمل اثر مرتب ہوگا۔

اور اکراہ ملجی ہو تو پھر اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے افعال تین قسم کے ہوں گے۔

قسم اوّل:

وہ افعال کہ ضرورت کے وقت جن کا کرنا شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ جیسے شراب پینا' حرام کھانا خنزیر کھانا ان کاموں کے کرنے کی مکرہ کو اجازت دی گئی ہے بلکہ ان کا کرنا اس کے لیے واجب ہے اگر نہیں کرتا تو گناہ گار ہوگا اس لیے کہ اللہ پاک نے اس کو مباح کیا ہے اور اپنی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لیے مباح کام کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اس کو چھوڑنا جائز نہیں۔

قسم ثانی:

وہ افعال جن کو ضرورت کے وقت کرنے کی رخصت ہے۔ اگر وہ ان کو کرے گا تو گناہ گار نہیں ہوگا' اور اگر وہ نہ کرے اور اس کی وجہ سے اس کو تکلیف دی جائے تو عند اللہ ماجور ہوگا اور اس کی مثال جیسے کفریہ افعال کرنا جب کہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح غیر کے مال کو ہلاک کرنا مگر ضمان مجبور کرنے والے پر ہوگی جس کو مجبور کیا گیا اس پر نہیں ہوگی اس لیے کہ ہلاک کرنے کے فعل کو مجبور کرنے والے کی طرف منسوب کرنا ممکن ہے، فاعل کو اس کا آلہ قرار دیتے ہوئے لہٰذا حکم بھی اسی کے حق میں ثابت ہوگا۔

اور یہ حنفیہ' شافعیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ہے۔

قسم ثالث:

وہ افعال کہ جن کا کرنا مکرہ کے لیے کسی حالت میں بھی حلال نہیں۔ جیسے کسی کو قتل

کرنا‘ اس لیے کہ دوسرے کی جان بھی ایسے ہی محفوظ ہے جیسے خود اس کی اپنی جان ہے اور کسی انسان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچا کر خود سے نقصان کو دور کرے‘ اگر ایسا کیا تو گناہ گار ہوگا۔ باقی قصاص وہ مجبور کرنے والے کے حق میں ثابت ہوگا اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس لیے کہ فاعل کو مجبور کرنے والے کا آلہ کار قرار دے کر قتل کی نسبت اس مجبور کرنے والے کی طرف کرنا ممکن ہے اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے اکراہ کے بارے میں احناف کے اصولوں کی بنیاد پر۔

باقی شوافع اور دیگر فقہاء کے نزدیک! قصاص فاعل پر ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے اکراہ کی وجہ سے ایسے فعل کو کیا جو اس کے لیے حلال نہ تھا۔ لہٰذا اس کے حق میں حکم ثابت ہوگا لیکن ساتھ مجبور کرنے والے کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ قاتل بالسبب ہے یعنی قتل کا سبب بنا ہے۔

اا ور زنا بھی قتل کے مثل ہے‘ اس میں سب کے نزدیک حکم فاعل کے حق میں ہی ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ زنا کے فعل کو مجبور کرنے والے کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ انسان کے لیے کسی دوسرے کے آلے سے زنا کرنا ممکن نہیں۔ مگر احناف یہ کہتے ہیں کہ زانی سے شبہے کی وجہ سے سزا ساقط ہو جائے گی لیکن شوافع حضرات کہتے ہیں کہ حد باقی رہے گی ان کے اسی اصول کی بناء پر کہ اس مکرہ نے اس فعل کا ارتکاب کیا جس کا کرنا اس کے لیے حلال نہ تھا، تو حکم اس کے حق میں ثابت ہوگا۔ یہاں حامل کے حق میں ثابت کرنا ممکن نہیں۔

۱۴۰-عراقی قانون میں اکراہ کی حیثیت

(۱) دیوانی قانون‘ عراق کے دیوانی قانون میں اکراہ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ کسی شخص کو ناحق کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جس کے کرنے پر وہ راضی نہ ہو اور اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ اکراہ ملجی‘ اکراہ غیر ملجی‘ پہلی قسم! کسی بڑے اور سنگین خطرے کی دھمکی دینا‘ جیسے جان سے ہلاک کر دینا‘ یا بہت زیادہ مال ہلاک وتلف کرنا اور دوسری قسم

جس میں اس سے کم کی دھمکی دی گئی ہو۔ جیسے قید کرنا' مارنا لوگوں کے احوال کے مطابق' میاں بیوی کو نقصان پہنچانے کی دھمکی دینا یا ذی رحم محرم قریبی رشتہ دار کو نقصان پہنچانے کی دھمکی دینا اس کو اکراہ ملجی یا غیر ملجی لوگوں کے حالات کے مطابق قرار دیا جائے گا اور شوہر کا اپنی بیوی کو مارنے کی یا اپنے گھر جانے سے روک دینے کی دھمکی دینا کہ جس میں اس کی مصلحت شامل تھی تو اس کو بھی اکراہ معتبر سمجھا جائے گا اور یہ بات من حیث الجملہ بعض ان فقہاء کی رائے کے موافق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی خاوند اپنی بیوی کو بادشاہ کی طرح کسی ایسے کام کرنے کا حکم دے جسے وہ ناپسند سمجھتی ہو جبکہ وہ بیوی جانتی ہو کہ شوہر کی مخالفت سخت تکلیف کا باعث ہوگی تو اکراہ ثابت ہو جائے گا۔

اور دوسری بات یہ کہ عراقی قانون نے اکراہ کے وجود کے لیے وہی شرائط مقرر کی ہیں جو فقہاء نے شرائط بتلائی ہیں' باقی اکراہ کا اثر! تو قانون میں اس بات پر نص ہے کہ مکرہ کے قولی معاملات موقوف ہوں گے چاہے اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی' باقی وہ افعال جن سے دیوانی ذمہ داری لازم آتی ہے جیسے مال یا جان کو ہلاک کرنا' تو قانون میں اس بات پر نص ہے کہ! ایسا فعل فاعل کی طرف منسوب ہوگا اور اس کا اثر فاعل کے حق میں ہی ثابت ہوگا اور مجبور کرنے والے کی طرف منسوب نہیں ہوگا مگر یہ کہ فاعل کو اضطراری طور پر مجبور کیا جائے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ! عراقی دیوانی قانون اکراہ کے احکام مقرر کرنے میں فقہاء کے اقوال سے باہر نہیں گئے لیکن وہ کسی معین مذہب کے ساتھ مقید نہیں۔

(۲) قانون احوال شخصیہ

عراقی شخصی قانون میں اس بات پر نص ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی اور اس مسئلہ میں وہ جمہور کی رائے کے موافق ہیں جیسے ہم نے پہلے ذکر کیا۔

(۳) عراقی قانون عقوبات

دفعہ ۶۳ میں یہ قانون موجود ہے کہ ایسے مکرہ شخص سے بدلہ نہیں لیا جائے گا جو مجبوراً

کسی کام کا ارتکاب کرے اپنی جان بچانے کی ضرورت کی وجہ سے یا غیر کی جان کو بچانا ہو یا اپنے مال یا کسی غیر کے مال کو بچانا ہو کسی بڑے خطرے سے اور عمداً اس کو نہ کر رہا ہو اور نہ ہی کسی اور طریقے سے اس کو روکنا اس کی قدرت میں ہو۔

اور اس دفعہ میں ضرورت کی حالت ہونے پر نص ہے اور اس کی وجہ سے اس سے سزا اٹھا دی جائے گی جب کہ مطلوبہ شرطیں پائی جائیں اور اس حیثیت سے کہ ضرورت اکراہ کو بھی شامل ہے۔

اس لیے کہ اکراہ بھی ضرورت کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ تو یہ دفعہ حالت اکراہ میں اس شرط پر محمول ہو گی کہ اکراہ مکرہ کے جسم کو یا کسی اور کے جسم کو بہت بڑا خطرہ پہنچانے کی دھمکی کے ساتھ ہو یا اس کے مال یا کسی غیر کے مال کو ضائع کرنے کی دھمکی ہو۔

باب ثانی

ادلۃ الاحکام

۱۴۱-تمہید:

احکام شرعیہ کو ان ادلہ سے پہچانا جاتا ہے جن کو شارع نے مکلفین کو سمجھانے اور ان کی راہنمائی کے لیے قائم کیا ہو اور ان ادلہ کو اصول احکام' یا مصادر شرعیہ للاحکام' یا ادلہ احکام کہا جاتا ہے پس یہ سب نام مترادف ہیں اور سب کا معنی ایک ہے۔

دلیل کا لغوی معنی یہ ہے کہ! وہ چیز جس میں کسی امر کی طرف دلالت و رہنمائی ہو اور علماء اصول کی اصطلاح میں دلیل اسے کہا جاتا ہے جس میں صحیح غور وفکر سے مطلوب خبری تک پہنچا جا سکے اور مطلوب خبری حکم شرعی کو کہا جاتا ہے (الآمدی ج ۲۱۳ ص ۱۱)

اور بعض علماء اصول نے دلیل کی تعریف میں شرط لگائی ہے کہ وہ قطعی اور یقینی طور پر حکم شرعی تک پہنچانے والی ہو اور اگر حکم شرعی تک پہنچانے کا گمان ہو تو یہ امارت کہلائے گی دلیل نہیں ہو گی' لیکن علماء اصول کے نزدیک مشہور یہی ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک دلیل وہ ہے جس سے عملی حکم شرعی معلوم ہو چاہے قطعی طور پر یا ظنی طور پر (المسودہ ص ۵۷۳)

اور شرعی دلائل عقل کے منافی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کو شریعت میں احکام کی پہچان اور ان کے ذریعے احکام کو مستنبط کرنے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ پس اگر یہ عقل کے منافی ہوں تو ان سے مقصود ہی فوت ہو جائے گا' جیسا کہ استقراء، ادلہ کا عقل کے مقتضی کے مطابق ہونے پر دلالت کرتا ہے' اس طرح کہ عقول سلیمہ ان کو قبول کرتی ہیں اور ان کے مقتضی کو تسلیم کرتی ہیں (الموافقات الشاطبی ج ۳ ص ۲۷' ۲۸)

۱۴۲-ادلہ کی تقسیمات

مختلف اعتبارات سے ادلہ کی مختلف تقسیمیں ہیں' یعنی اس کو مختلف جہتوں سے دیکھتے ہوئے مختلف تقسیموں میں بانٹ دیا گیا ہے' ہم ان تقسیمات میں سے دو تقسیمیں ذکر کرتے ہیں۔

تقسیم اول:

پہلی تقسیم ان ادلہ میں اتفاق و اختلاف کی رو سے ہے اور اس اعتبار سے پھر مندرجہ ذیل انواع ہیں۔

نوع اوّل: وہ ادلہ جن پر تمام ائمہ مسلمین کا اتفاق ہے اور یہ نوع کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کو شامل ہے۔

نوع ثانی: وہ ادلہ جن پر جمہور مسلمانوں کا اتفاق ہے اور وہ اجماع اور قیاس ہیں' اجماع میں نظام معتزلی اور بعض خوارج نے اختلاف کیا ہے (مذاکرات فی اصول الفقہ ص۶۳) اور قیاس میں جعفریہ اور ظاہریہ کا اختلاف ہے (اصول الاستنباط للعلامہ سید علی تقی حیدری ج ۲ ص ۲۵۸) (الاحکام فی اصول الاحکام للامام ابن حزم الظاہری ج ۷ ص۵۳)

نوع ثالث: وہ ادلہ جن میں علماء کے درمیان اختلاف ہے' یہاں تک کہ وہ جمہور علماء جو قیاس کے قائل ہیں ان کا بھی اختلاف ہے اور اس نوع میں یہ ادلہ آتے ہیں عرف' استصحاب' استحسان مصالح مرسلہ' ماقبل کی شریعتیں اور کسی صحابی کا مسلک پس علماء میں سے بعض نے اس نوع کو مصادر تشریع میں سے شمار کیا ہے اور بعض نے شمار نہیں کیا۔

تقسیم ثانی:

ادلہ کو نقل اور رائے کی طرف رجوع کرنے کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۱) نقلیہ (۲) عقلیہ

نوع اول: ادلہ نقلیہ! اور یہ کتاب وسنت ہیں اور اس نوع کے ساتھ اجماع' کسی صحابی کا مسلک' اور ہم سے پہلے کی شریعتوں کو بھی ملحق کیا جاتا ہے ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو ان کو ماخذ بناتے ہیں اور مصادر تشریع اعتبار کرتے ہیں اور اس نوع کو ادلہ نقلیہ کہا جانا اس لیے ہے کہ اس میں تعبد کی طرف رجوع کرنا ایسے امر کی وجہ سے ہوتا ہے جو شارع کی طرف سے منقول ہوتے ہیں۔ اس میں کسی کی نظر اور رائے کا اعتبار نہیں ہوتا۔

نوع ثانی: ادلہ عقلیہ! یعنی وہ ادلہ جو غور وفکر اور رائے کی طرف لوٹتے ہوں اور یہ نوع قیاس ہے اور استحسان' مصالح مرسلہ اور استصحاب کو بھی ان کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے اور اس نوع کو عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا مرجع غور وفکر اور عقل و رائے ہے شارع کی طرف سے نقل ہونے والا کوئی امر نہیں۔

اور یہ تقسیم جو ہم نے ذکر کی یہ اصل ادلہ کی طرف نسبت کے اعتبار سے ہے باقی احکام شرعیہ پر ان کے ذریعے استدلال کرنے کے اعتبار سے دونوں انواع میں سے ہر ایک نوع ایک دوسرے کی مفتاح ہیں' اس لیے کہ منقول عن الشارع کے ذریعے استدلال کرنے کے لیے اس میں بھی غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے اور عقل کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے جو کہ سمجھنے کا آلہ ہے۔ اسی طرح رائے بھی اس وقت تک معتبر وصحیح نہیں جب تک کہ وہ نقل کی طرف منسوب نہ ہو اس لیے کہ محض عقل کو تشریع احکام میں کوئی دخل نہیں۔ (الموافقات للشاطبی ج ۳ ص ۴۱)

۱۴۳۔ ادلہ کی تمام انواع کا مرجع کتاب پاک ہے:

ہم نے اوپر کہا کہ ادلہ کی دو قسمیں ہیں نقلیہ اور عقلیہ اور اگر ہم غور وفکر کریں تو ہم پائیں گے کہ شرعی دلائل صرف کتاب وسنت ہی ہیں اور ان میں محصور ہیں۔ اس لیے کہ جو ادلہ ثابت ہیں وہ عقل کے ذریعے ثابت نہیں ہوئے بلکہ کتاب وسنت سے ثابت ہوئے ہیں اس لیے کہ ان دونوں کی وجہ سے ہی ایسے ادلہ قائم ہیں جن پر اعتماد کرنا درست ہے لہٰذا کتاب وسنت کا احکام کے لیے مرجع ومستند ہونا دو جہتوں سے ہے' پہلی

جہت ان دونوں کی احکام جزئیہ فرعیہ پر دلالت ہونے کے اعتبار سے جیسے کہ زکوٰۃ کے احکام، بیوعات اور سزاؤں وغیرہ کے احکام اور دوسری جہت ان دونوں کی ایسے قواعد اور اصول پر دلالت ہونے کی وجہ سے جن کی طرف جزئی، فرعی، احکام منسوب ہوتے ہیں جیسا کہ ان دونوں کا اس بات پر دلالت کرنا کہ اجماع احکام کے لیے حجت واصل ہے، اسی طرح قیاس، ماقبل کی شریعتیں، اور اس جیسی چیزیں، پھر یہ بات کہ سنت کا مرجع بھی قرآن پاک ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں۔

وجہ اول: سنت پر عمل کرنا، اس پر اعتماد کرنا اور اس کے ذریعے احکام مستنبط کرنا ان باتوں پر قرآن پاک دلالت کرتا ہے، اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم﴾ (النساء:۵۹)

اور اللہ پاک کا یہ ارشاد گرامی قرآن پاک میں متعدد جگہوں میں نازل ہوا ہے، ﴿واطیعوا اللہ والرسول﴾ اور اس حکم کا بار بار فرمایا جانا نبی پاک ﷺ کی عام اطاعت کرنے پر دلالت کرتا ہے چاہے جو حکم انہوں نے دیا ہے وہ قرآن پاک میں ہو یا نہ ہو اور اسی طرح اور بہت سے نصوص یعنی آیات قرآنیہ اس معنیٰ پر دلالت کرتی ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وما نھاکم عنہ فانتھوا﴾ (الحشر:۷) اور دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او تصیبھم عذاب الیم﴾ (النور:۶۳)

وجہ ثانی: سنت قرآن پاک کی وضاحت اور اس کے معانی کی تشریح کے لیے آتی ہے دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے: ﴿وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم﴾ (النحل:۴۴) دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے: ﴿یاایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک﴾ (المائدہ:۶۷)

اور تبلیغ کرنے اور پہنچانے میں کتاب اللہ اور اس کے معانی ومطالب دونوں کا پہنچانا شامل ہے۔ لہٰذا سنت کتاب اللہ کی وضاحت ہے اور اس کے معانی کی شرح ہے،

اس کے مجمل کی تفصیل ہے جیسا کہ سنت کی بحث میں اس کی تفصیلی وضاحت ذکر کی جائے گی۔

اس بناء پر کتاب اللہ تعالیٰ یعنی قرآن پاک اصل الاصول، مصدر المصادر اور تمام ادلہ کے لیے مرجع ہے (المرجع السابق ج ۳ ص ۴۲، ۴۳)

۱۴۴-ادلہ کی ترتیب:

ہم نے متفق علیہ اور مختلف علیہ تمام قسم کے ادلہ کو ذکر کیا اور ہم نے یہ بھی بیان کیا کہ قرآن پاک ہی تمام ادلہ کا مرجع و منبع ہے اور مصدر المصادر اور اصل ہے، تو پھر یہ بدیہی اور واضح بات ہے کہ کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے ارادہ کے وقت ادلہ کی طرف رجوع میں قرآن پاک ہی سب سے مقدم ہوگی، جب اس میں حکم موجود نہ ہو تو پھر سنت کی طرف رجوع واجب ہوگا اس لیے کہ سنت کتاب کی وضاحت کرنے والی اور اس کے معانی کی تشریح کرنے والی ہے۔ لہٰذا کتاب اللہ میں حکم موجود نہ ہونے کی صورت میں اس کی طرف رجوع کرنا بھی بدیہی اور واضح بات ہے، پس جب سنت میں کوئی حکم نہ پایا جائے تو اجماع کی طرف رجوع لازم ہوگا۔ اس لیے کہ اجماع کا مستند کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ کا کوئی نص ہوتا ہے اور جب کسی مسئلہ کے بارے میں اجماع بھی موجود نہ ہو تو قیاس کی طرف رجوع ضروری ہوگا۔

پس ادلہ کی ترتیب ان کی طرف رجوع کرنے اور ان سے احکام نکالنے کے سلسلے میں اس طریقہ پر ہوگی، سب سے پہلے کتاب اللہ سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع، قیاس اور اس ترتیب پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے جو اجماع اور قیاس کی حجیت کے قائل ہیں، اور ان دونوں کو احکام شرعیہ کے لیے ماخذ شمار کرنا قرآن و سنت کی طرف نسبت و اضافت کے ساتھ ہے اور جمہور نے ادلہ کی جو ترتیب بیان کی اس پر بہت سے آثار بھی دلالت کرتے ہیں۔

(۱) رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کی طرف روانہ کرتے ہوئے

پوچھا' اگر تم پر کوئی مسئلہ پیش کیا جائے تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا میں کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا' حضور ﷺ نے پوچھا اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو عرض کیا' رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کروں گا آپ ﷺ نے فرمایا اگر سنت رسول اللہ ﷺ میں بھی موجود نہ ہو اور کتاب اللہ میں بھی موجود نہ ہو تو عرض کرنے لگے اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ آپ ﷺ نے ان کے سینہ پر دست مبارک مارا اور فرمایا ((الحمدلله الذی وفق رسول رسول الله ﷺ لما یرضی رسول الله)) تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے اللہ کے رسول کے قاصد کو اس کام کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول ﷺ راضی ہو اور اس حدیث سے طریقہ استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کتاب اللہ اور سنت میں کوئی حکم نہ ملنے کی صورت میں اپنی رائے سے اجتہاد کرنے کی تاکید فرمائی' اور قیاس بھی رائے سے اجتہاد کی ایک صورت ہے۔ (تیسیر الوصول ج ۴ ص ۵۵)

(۲) حضرت میمون بن مہران سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس جب کسی مسئلہ کے بارے میں خصوم حاضر ہوتے تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم دیکھتے اگر ان کو قابل فیصلہ حکم مل جاتا تو آپ فیصلہ فرما دیتے اور اگر حکم' کتاب اللہ میں نہ ملتا تو رسول اللہ ﷺ کی سنت میں نظر کرتے اگر سنت رسول ﷺ میں وہ حکم مل جاتا جس کے ذریعے فیصلہ فرما سکیں تو فیصلہ فرما دیتے اور اگر اس میں بھی نہ ملتا تو لوگوں کے رؤسا کو بلاتے اور ان سے مشورہ کرتے جب ان کی کسی شے پر رائے متفق ہو جاتی تو آپ فیصلہ فرماتے اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۵۱)

(۳) حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کوفہ میں اپنے قاضی حضرت شریح رحمہ اللہ تعالیٰ سے فرمایا' سب سے پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرو' اگر کتاب میں نہ ملے تو حضور ﷺ کے فیصلہ یعنی سنت سے فیصلہ کرو اور اگر سنت میں بھی نہ ملے تو ہدایت یافتہ ائمہ سے ظاہر

ہونے والے اقوال کی روشنی میں فیصلہ کرو' اگر وہاں بھی نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو اور اہل علم اور صالح لوگوں سے مشورہ کرو (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۷۱)

اور ایسے ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی فرمایا کرتے تھے

(اعلام الموقعین ج ص ۵۲)

دلیل اوّل

القرآن

۱۴۵-قرآن پاک کی تعریف وحجیت:

قرآن پاک ایک مشہور شے ہے جو کہ تعریف کیے جانے سے مبراء ہے لیکن اس کے باوجود علماء اصول اس کی تعریف کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی مختلف تعریفیں بیان کیں' اور ان میں سے ہر ایک نے یہی چاہا کہ اس کی تعریف جامع اور مانع ہو' اور ان ہی تعریفات میں سے ایک تعریف یہ ہے کہ

قرآن پاک وہ کتاب ہے جس کو اللہ پاک کی جانب سے اللہ کے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا' صحائف میں لکھی گئی' اور ہم تک تواتر کے ساتھ بلاکسی شک و شبہ نقل کی گئی۔ (شرح مرقاۃ الوصول ج ۱ ص ۹۳' ۹۶۔ التوضیح والتلویح ج ۱ ص ۲۶' المستصفی ج ۱ ص ۶۵)

اور مسلمانوں میں کسی کا اس بارے میں اختلاف نہیں کہ قرآن پاک سب کے لیے حجت ہے اور شرعی احکام کے لیے سب سے پہلا ماخذ ہے' بلکہ یہ تمام انسانوں کے لیے حجت ہے اور اس کے حجت ہونے پر دلیل یہ ہے کہ یہ اللہ پاک کی طرف سے ہے اور اللہ پاک کی طرف سے ہونے کی دلیل اس کا اعجاز ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے اور جب اس کے اعجاز کی وجہ اس کا اللہ پاک کی طرف سے ہونا ثابت ہو گیا تو سب کے

لیے اس کی اتباع بھی واجب ہوگی۔

۱۴۶-قرآن پاک کے خواص:

اول: یہ اللہ پاک کا وہ کلام ہے جسے اللہ کے رسول حضرت محمد ﷺ پر نازل کیا گیا اور اس قید کی بناء دوسری آسمانی کتابیں مثلاً توراۃ وانجیل وغیرہ قرآن پاک میں شامل تصور نہیں ہوں گی کیونکہ ان کا نزول حضرت محمد ﷺ پر نہیں ہوا۔

ثانی: قرآن پاک الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور اس کے الفاظ عربی زبان میں نازل ہوئے ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿انا جعلناه قرآناً عربياً﴾ (الزخرف: ۳) پس قرآن پاک میں غیر عربی لفظ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ یعنی قرآن پاک سارے کا سارا عربی زبان میں نازل ہوا اور یہ بھی فرمایا کہ کتاب اللہ میں کوئی شے عربی زبان کے علاوہ نہیں ہے (الرسالہ لامام شافعی ج ۱ ص ۴۰-۴۲) اس بناء پر احادیث نبویہ کتاب اللہ میں شامل نہیں اس لیے کہ ان کے الفاظ اللہ پاک کی طرف سے نہیں ہیں اگرچہ ان کے معانی اللہ پاک کی طرف سے وحی کیے گئے ہیں، اسی طرح قرآن پاک کی تفسیر قرآن میں شامل نہیں ہوگی اگرچہ عربی زبان میں ہو اور نہ غیر عربی میں قرآن پاک کا ترجمہ قرآن پاک میں شامل ہوگا۔

ثالث: قرآن پاک ہماری طرف تواتر کے ساتھ منقول ہے، یعنی قرآن پاک کو ایسی قوم نے نقل کیا ہے جن سب کا جھوٹ پر جمع ہونے اور متفق ہونے کا وہم بھی نہیں کیا جا سکتا ان کی تعداد کی کثرت کی وجہ سے اور ان سب کی جگہیں جدا اور مختلف ہونے کی وجہ سے اور انہوں نے ایسے لوگوں سے نقل کیا کہ وہ ان ہی کی طرح تھے اور اسی طرح نقل کا یہ سلسلہ حضور ﷺ تک پہنچ گیا پس پہلا نقل کرنے والا آخری کی طرح ہے اور درمیان میں قرآن پاک کو نقل کرنے والا شروع و آخر میں نقل کرنے والے کی طرح ہے۔

(اصول البزدوی ج ۱ ص ۲۸۲)

اس بناء پر جو قرأت تواتر سے منقول نہیں ہیں ان کو قرآن پاک میں شامل تصور

نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ پاک کے ارشاد ﴿فمن لم یحد فصیام ثلثه ایام﴾ (بقرہ۱۹۶، مائدہ۸۹) کو ایک کلمہ متتابعات کے اضافہ کے ساتھ پڑھا ہے، پس یہ قرأت اس بات پر محمول ہوگی کہ یہ متتابعات تین ایام کی تفسیر ہے کہ وہ پے در پے ہوں ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے موافق۔

رابع: یہ ہر قسم کی زیادتی اور کمی سے محفوظ ہے اللہ پاک کے اس ارشاد کی وجہ سے ﴿انا نحن نزلنا الذکرو انا له لحافظون﴾ (الحجر:۹)

پس اس میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ اضافہ ہے اور نہ ہی مخلوق اس بات کی استطاعت وقدرت رکھتی ہے کہ اس میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی کر سکے، اس لیے کہ اللہ پاک نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری اپنے ذمہ لی ہے اور جس کی حفاظت اللہ پاک اپنے ذمہ لے لیں تو اس تک عبث اور فساد کرنے والے لوگوں کے ہاتھ نہیں پہنچ سکتے۔

خامس: قرآن پاک عاجز کردینے والی کتاب ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ سب کے سب لوگ اس کے ہم مثل کلام پیش کرنے سے عاجز ہیں اور تحقیق قرآن پاک کا اعجاز ثابت ہے عرب مخالفین کو قرآن جیسی کتاب لانے کا چیلنج کرنے کے ساتھ مگر وہ اس کے ہم مثل کتاب لانے سے عاجز رہے پھر ان کو دس سورتیں پیش کرنے کا چیلنج کیا تو وہ عاجز ہو گئے پھر ان کو کوئی سی صرف ایک سورۃ پیش کرنے کا چیلنج کیا مگر وہ پھر بھی عاجز رہے، ارشاد خداوند ہے: ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا﴾ (الاسراء:۸۸)

دوسری جگہ ارشاد پاک ہے: ﴿ام یقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات وادعوا من استطعم من دون الله ان کنتم صادقین﴾ (ھود:۱۳)

ایک اور جگہ ارشاد ہے: ﴿وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداء کم من دون الله ان کنتم صادقین فان لم

تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التی وقودھا الناس والحجارة اعدت للکافرین﴾ (البقرہ:۲۳،۲۴)

اور اس ہمتوں کو گرمانے والے اور مقابلہ پر ابھارنے والے چیلنج کے باوجود عرب قرآن پاک کا مثل لانے اور مقابلہ کرنے سے عاجز ہو گئے حالانکہ مقابلہ کا مقتضی موجود ہے اور کوئی چیز مانع بھی نہیں ہے' مقتضی موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرب حضور ﷺ کی دعوت اسلام کو باطل کرنے کے بہت زیادہ حریص اور خواہشمند تھے، اگر وہ قادر ہوتے تو ضرور بالضرور قرآن پاک کا معارض کلام بنا کر لاتے' اور حضرت محمد ﷺ کی دعوت کو باطل کرنے کی کوشش کرتے اور قرآن پاک کا مقابلہ کرنے سے کوئی شے مانع نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اہل عرب فصیح و بلیغ اور لغت عربیہ سے مکمل معرفت رکھنے والے لوگ تھے اور حکومت و سلطنت کے مالک تھے' جب ان کا عجز ثابت ہو گیا تو یہ بات خود بخود ثابت ہو گئی کہ قرآن پاک جو عربی زبان میں نازل ہوا یہ اللہ پاک کی کتاب ہے اور محمد ﷺ اللہ پاک کے برحق رسول ہیں۔

۱۴۷-وجوہ اعجاز:

قرآن پاک کے اعجاز کی بہت سی وجوہات ہیں۔

(۱) قرآن پاک کے اعجاز کی وجہ اس کی وہ بلاغت ہے جس نے عرب کو حیران و پریشان کر دیا اور ان کو ایسے طریقے پر حیرت میں ڈالا کہ اس سے پہلے کلام عرب میں اس طرح کی بلاغت نہ انہوں نے نظم میں دیکھی تھی اور نہ نثر میں۔ اور ساتھ یہ کہ قرآن پاک کے تمام اجزاء میں یہ بلاغت برابر و یکساں ہے' اور مختلف موضوعات اور مختلف احکامات کو شامل ہے، اس کے باوجود کہ اس کا نزول بہت سے وقفوں کے ساتھ ہوتا رہا۔

(۲) اعجاز قرآن کی ایک وجہ اس کا مستقبل میں ہونے والے واقعات کی خبر دینا اور ان واقعات کا بعینہ ویسے ہی پیش آنا ہے ارشاد خداوندی ہے: ((الم غلبت الروم فی ادنی الارض وھم من بعد غلبھم سیغلبون فی بضع سنین)) (الروم

۱۱۔۴)

(۳) اعجاز قرآن کی ایک وجہ اس کا گذشتہ ایسی امتوں اور قوموں کے حالات کے بارے میں بتلانا کہ جن کے حالات سے عرب بالکل جاہل و ناواقف تھے۔ اس لیے کہ ایسے کوئی آثار ونشانات موجود نہ تھے جو ان کے حالات پر دلالت کر سکیں اور اس خبر دینے کی طرف اللہ پاک نے اشارہ فرمایا ﴿تلك من انباء الغیب نوحیھا الیك ما كنت تعلمھا انت ولا قومك من قبل ھذا﴾ (ھود:۴۹)

(۴) قرآن پاک کے اعجاز کی ایک وجہ قرآن پاک کا کائنات کے بعض ایسے حقائق کی طرف اشارہ کرنا جس کو جدید سائنس نے اب ثابت کیا اس سے پہلے معلوم نہ تھے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اولم یر الذین كفروا ان السموت والارض كانتا رتقا ففتقنھما وجعلنا من الماء كل شیء حي افلا یومنون﴾ (الانبیاء:۳۰)

﴿وارسلنا الریاح لواقح﴾ (الحجر:۲۲)

۱۴۸- احکام القرآن:

قرآن پاک بہت سے مختلف انواع کے احکامات پر مشتمل ہے، جن کو تین اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

قسم اوّل: وہ احکام جو عقیدہ سے متعلق ہوں، جیسے اللہ پاک، اس کے فرشتے، اس کی کتابیں اس کے رسول اور آخرت کے دن پر ایمان لانا اور یہ احکام اعتقادیہ ہیں، اور ان کا محل موضوع علم توحید ہے۔

قسم ثانی: وہ احکام جن کا تعلق نفس کو مہذب کرنے اور اس کو اعلیٰ کردار پر نافذ کرنے سے ہے اور یہ احکام اخلاقیہ ہیں اور ان سے متعلق جان کاری علم اخلاق یا علم تصوف میں ہوتی ہے۔

قسم ثالث: وہ احکام عملیہ جن کا تعلق مکلف انسان کے افعال واقوال کے ساتھ ہے اور یہی فقہ سے مقصود ہے اور ان کی پہچان اور ان تک پہنچنا ہی علم فقہ علم اصول فقہ کا

ہدف ہے اور ان احکام کی دو قسمیں ہیں۔

نوع اوّل: عبادات: جیسے نماز، روزہ وغیرہ ان سے مقصود بندے کا اپنے اللہ تعالیٰ کے ساتھ تعلق قائم کرنا ہے۔

نوع ثانی: عبادات کے علاوہ جن کو فقہاء کی اصطلاح میں معاملات کہا جاتا ہے اور یہ نوع ان احکام کو شامل ہے جو خاص قانون اور عام قانون کے زمرہ میں آتے ہیں جدید قانون کی اصطلاح کے موافق۔ اور ان احکامات سے مقصود! فرد کا فرد کے ساتھ، یا فرد کا جماعت کے ساتھ یا جماعت کا جماعت کے ساتھ تعلق اور مناسبت قائم کرنا ہوتا ہے اور یہ احکام مندرجہ ذیل ہیں (الشیخ عبدالوہاب خلاف المرجع السابق ص ۷۰ وما بعدھا)

(۱) وہ احکام جو کسی خاندان سے متعلق ہوں یعنی عائلی قوانین اور یہ ان احکامات کے دائرہ میں آتے ہیں جن کو عائلی یا شخصی قوانین کہا جاتا ہے، جیسے نکاح وطلاق، اولاد، نسب، ولایت وغیرہ اور ان کا مقصود ایک خاندان کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنا اور اس کے افراد کے حقوق وواجبات کو بیان کرنا ہے۔ اور ان احکامات کے متعلق تقریباً ۷۰ آیتیں ہیں۔

(۲) وہ احکام جو انسانوں کے مالی معاملات سے متعلقہ ہیں، جیسے خرید وفروخت، رہن اور باقی معاملات اور یہ ان احکامات میں داخل ہیں جن کو دیوانی قوانین کہا جاتا ہے، ان احکامات سے متعلق آیات تقریباً ۷۰ ہیں۔

(۳) وہ احکام جن کا تعلق، قضاء، شہادت، اور یمین سے ہے اور ان کا مقصد عدالتی فیصلوں کو نافذ کرنا تاکہ لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کیا جاسکے اور یہ ان احکامات میں شامل ہیں جن کو موجودہ زمانہ میں قانون مرافعات یا قانون عدل کہا جاتا ہے اور ان سے متعلق تقریباً ۱۳ آیتیں ہیں۔

(۴) وہ احکام جو جرائم اور سزاؤں سے متعلق ہیں اور اسلامی فوجداری قانون کہلاتے ہیں، ان کی تقریباً ۳۰ آیات ہیں اور ان کا مقصد لوگوں کی جان مال عزت آبرو کی حفاظت کرنا ہے اور معاشرہ میں اطمینان وسکون اور پرامن ماحول قائم کرنا۔

(۵) وہ احکامات جو نظام حکومت سے متعلق ہیں اور حاکم ومحکوم کے درمیان تعلق کی حد اوران حاکم ومحکومین میں سے ہرایک کے حقوق وفرائض کو بیان کرنے سے متعلق ہیں اور یہ ان احکامات میں شامل ہیں جن کو دستوری قانون کہا جاتا ہے اوراس سے متعلق تقریباً دس آیات ہیں۔

(۶) وہ احکامات جن کا تعلق سلطنت اسلامیہ کا دوسری سلطنتوں کے ساتھ معاملہ کرنے اوران کے آپس میں تعلقات کی حداور حالت امن و جنگ میں ان تعلقات کی نوعیت اور اس پر مرتب ہونے والے احکامات کے ساتھ ہے اوراسی طرح اسلامی سلطنت سے امن و پناہ چاہنے کے لیے آنے والے لوگوں کے احکامات سے متعلق ہیں اوران احکامات میں بعض تو عام بین الاقوامی قوانین کے زمرہ میں آتے ہیں اور بعض خاص بین الاقوامی قوانین میں داخل ہیں اوران سے متعلق تقریباً 25 آیات ہیں۔

(۷) احکامات اقتصادیہ: یعنی معاشی امور سے متعلق احکام' یہ وہ احکام ہیں جو سلطنت و حکومت کی آمدنی اوراس کے اخراجات اور مالداروں کے اموال میں دوسرے لوگوں کے حقوق سے متعلق ہے اوران احکامات کی تقریباً ۱۰ آیتیں ہیں۔

۱۴۹-قرآن پاک میں احکامات کی تفصیل:

اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل:۸۹)

﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (الانعام:۳۸)

لہٰذا قرآن پاک میں جمیع احکام شرعیہ کی وضاحت و بیان ہے' مگر یہ بیان وضاحت دوقسم کی ہے۔

نوع اوّل: قانون سازی کے عام اصول وقواعد کو ذکر کرنا اوراجمالاً احکام کو بیان کرنا' پس قانون سازی اوراحکامات کی تفریع کے لیے عام بنیادی اصول وقواعد حسب ذیل ہیں۔

(۱) مشورہ:﴿وامرهم شورى بينهم﴾ (الشوریٰ:۳۸)

﴿وشاورهم في الامر﴾(آل عمران:۱۵۹)

(۲) عدل وانصاف:﴿ان الله يامر بالعدل﴾(النحل:۹۰)

﴿ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾(النساء:۵۸)

(۳) انسان سے اپنے جرم کے بارے میں مواخذہ ہوگا دوسرے کے گناہ کے بارے میں نہیں پوچھا جائے گا:﴿ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾(الانعام:۱۶۴)

(۴) سزا جرم کے بقدر ہوگی:﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾(الشوریٰ:۴۰)

(۵) دوسرے کا مال ناحق لینے کی حرمت:﴿ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون﴾(البقرہ:۱۸۸)

(۶) ہر بھلائی کے کام پر اور ایسے کام پر جس میں امت کا فائدہ ہو تعاون کرنا: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾(المائدہ:۲)

(۷) عقد کی ذمہ داریوں کو پورا کرنا: ﴿ياايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود﴾ (المائدہ:۱)

(۸) شرعاً حرج اور کسی قسم کی تنگی کو ختم کر دیا گیا:﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(الحج:۷۸)

(۹) مجبوری وضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کر دیتی ہے:﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه﴾(البقرہ:۱۷۳)

اور وہ احکامات جن کو قرآن پاک میں اجمالاً بیان کیا گیا ان احکامات کی تفصیل نہیں کی گئی ان میں بعض یہ ہیں، جیسے زکوٰۃ کا حکم اللہ پاک کا ارشاد ہے:﴿خذ من اموالهم صدقة﴾(التوبہ:۱۰۳)

اور اسی طرح قصاص کا حکم: ﴿ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب﴾ (بقرہ: ۱۷۹) دوسری جگہ اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿کتب علیکم القصاص فی القتلی﴾ (بقرہ:۱۷۸)

قرآن پاک میں قصاص کی شرائط نہیں بیان کی گئی ان کو سنت نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح بیع اور سود کا حکم' ارشاد خاوندی ہے: ﴿واحل اللہ البیع و حرم الربوا﴾ (بقرہ:۲۷۵)

پس سنت رسول ﷺ میں حلال طریقہ سے بیع اور اس کی شرائط کو بیان کیا گیا ہے اور سود جو کہ حرام ہے اس کو اس کی شرائط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور احکامات بیان کرنے کی یہ نوع نوع اجمالی ہے اور قرآن پاک میں اکثر اسی نوع کے احکام ہیں اور عام اصول وقواعد کی صورت میں احکام بیان کرنے میں حکمت یہ ہے کہ اس طرح نئے واقعات پیش آنے کی صورت میں بھی ان میں وسعت پیدا کرسکیں اور کبھی کسی چیز کی تنگی نہ ہو۔

نوع ثانی: وہ احکام جن کی قرآن پاک میں تفصیل بھی موجود ہے اور ایسے احکام قرآن پاک میں بہت کم ہیں اور احکامات کی اس نوع کی مثال جیسے میراث کی مقداریں' حدود میں سزاؤں کی مقداریں' طلاق کی کیفیت اور اس کی تعداد' میاں بیوی کے درمیان لعان کا طریقہ اور محرم عورتوں کا بیان اور اس جیسے دوسرے احکام شامل ہیں۔

۱۵۰-احکام بیان کرنے میں قرآن پاک کا اسلوب:

احکام بیان کرنے میں قرآن پاک کے مختلف اسلوب ہیں کہ جن اسلوب کا اس کی بلاغت، اس کا معجزہ ہونا اور رشد وہدایت والی کتاب ہونا تقاضا کرتی ہے' پس وہ احکامات کو ایسے پیش کرتا ہے کہ جس سے ان احکامات پر عمل پیرا ہونے کا شوق پیدا ہوتا ہے اور مخالفت وسرکشی سے نفرت پیدا ہوتی ہے اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ جو احکامات واجب ہیں ان کے وجوب پر صیغہ امر سے نص وارد ہوا ہے: ﴿واقیموا الشھادۃ للہ﴾ (طلاق:۲)

یا اس طرح کہ یہ کام مخاطبین پر فرض کیا گیا ہے: ﴿کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون﴾ (بقرہ: ۱۸۳) ﴿کتب علیکم القصاص﴾ (البقرہ: ۱۷۸)

اور کبھی فرض احکامات کا بیان ان کو کرنے والے کے لیے اچھا بدلہ اور بہترین ثواب کا ذکر کرنے کے ساتھ ہوتا ہے: ﴿ومن یطع اللہ ورسولہ یدخلہ جنات﴾ (نساء: ۱۳)

اور حرام چیزوں کا بیان کبھی صیغہ نہی کے ساتھ ہوتا ہے جیسے اللہ پاک کا ارشاد: ﴿ولا تقتلوا النفسی التی حرم اللہ الا بالحق﴾ (انعام: ۱۵۱)

دوسری جگہ ارشاد پاک ہے: ﴿ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکہ﴾ (البقرہ: ۱۹۵)

اور کبھی حرام کا بیان اس کے کرنے کی وعید بیان کر کے یا اس کے کرنے پر مرتب ہونے والی سزا کا بیان کر کے ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد خداوندی ہے: ﴿ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونھم نارا وسیصلون سعیرا﴾ (نساء: ۷)

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا﴾ (نساء: ۱۴)

اس بناء پر قرآن پاک سے احکام مستنبط کرنے اور نکالنے والے ہر شخص کے لیے قرآن پاک کے ان اسلوبوں کا جاننا اور ان کی معرفت ضروری ہے اور احکام بیان کرنے کی کیفیت کو جاننا اور ان چیزوں کو جاننا جو نصوص کے ساتھ ملی ہوئی ہیں جو کہ واجب ہونے، حرام ہونے یا مباح ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور وہ قواعد وضوابط جو اس باب میں مفید ہیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) کسی بھی فعل کا حکم وجوب یا استحباب ہوتا ہے جب کہ کوئی ایسا صیغہ استعمال ہو جو اس کے وجوب یا استحباب پر دلالت کرتا ہو یا کسی فعل کا قرآن پاک میں ذکر ہو اور ساتھ

میں اس کام کی مدح وثنا یا اس کی محبت بیان کی گئی ہو یا اس کام کو کرنے والے کی مدح وثنا ہو یا اس کام کو کرنے والے کے لیے اچھے بدلے اور ثواب کا بیان ہو تو تب بھی اس کا حکم وجوب یا استحباب ہوگا۔

(۲) اور اگر کسی فعل کا ذکر ایسے صیغہ کے ساتھ ہو جو شارع کی جانب سے اس فعل کو چھوڑنے اور اس سے دور رہنے کے مطالبہ پر دلالت کرتا ہے تو اس فعل کا حکم حرمت یا کراہت ہوگا۔ یا کسی فعل کی مذمت یا اس کے کرنے والے کی مذمت بیان کی گئی ہو' یا اس فعل کا اللہ پاک کی ناراضگی وغصہ، عذاب یا جہنم میں داخل ہونے کا سبب کہا گیا ہو' یا اس کے کرنے والے پر لعنت کی گئی ہو' یا کسی فعل کو رجس وفسق یا شیطان کا عمل قرار دیا گیا ہو' یا اس کے فاعل کو جانور یا شیطان ہونے کے ساتھ موصوف کیا گیا ہو وغیرہ تو ان کا بھی وہی حکم ہے۔

(۳) اور اگر کسی فعل کا بیان ایسے الفاظ کے ساتھ ہو جو اباحت پر دلالت کرتے ہوں تو اس فعل کا حکم اباحت ہوگا۔ جیسے حلال کہنا' اجازت دینا' حرج وگناہ کی نفی کرنا اور جو کسی چیز کو حرام کرے اس پر انکار وتردید کرنا اور اس جیسی چیزیں۔

۱۵۱-احکامات پر قرآن پاک کی دلالت:

اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے کہ قرآن پاک قطعی الورود ہے۔ یعنی تواتر کے ساتھ قرآن پاک کا ہم تک پہنچنے کی وجہ سے اس کا ثبوت قطعی اور یقینی ہے اور منقول کی صحت کی وجہ سے علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا اس کے احکام بھی قطعی الثبوت ہوئے' مگر احکامات پر اس کی دلالت کبھی قطعی ہوتی ہے اور کبھی ظنی ہوتی ہے۔

اس کی دلالت اس وقت قطعی ہوتی ہے اگر لفظ صرف ایک ہی معنیٰ کا احتمال رکھتا ہو تو اس صورت میں لفظ کی حکم پر دلالت دلالۃ قطعیہ ہوگی' جیسے اللہ پاک کا ارشاد ﴿ولکم نصف ماترك ازواجکم ان لم یکن لهن ولد' فان کان لهن ولد فلکم الربع مما ترکن من بعد وصیة یوصین بها او دین﴾ (النساء:۱۲)

اور ارشاد پاک ہے: ﴿الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مئة جلدة﴾ (النور:۲)

پس نصف، ربع، مأۃ ہر ایک اپنے مدلول پر قطعی الدلالت ہیں، ان میں سے ہر ایک صرف ایک ہی معنی کا احتمال رکھتے ہیں جو آیت میں مذکور ہے۔

اور اگر کوئی لفظ ایک سے زیادہ معنی کا احتمال رکھتا ہو تو اس وقت دلالت ظنی ہوتی ہے۔ پس لفظ کی حکم پر دلالت دلالۃ ظنیہ ہوگی جیسے ارشاد خداوندی ہے: ﴿والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء﴾ (بقرہ:۲۲۸)

پس آیت میں مذکور لفظ ﴿قروء﴾ طہر مراد لیے جانے کا احتمال بھی رکھتا ہے اور حیض کا بھی احتمال رکھتا ہے تو اس احتمال کی بناء پر آیت کی حکم پر دلالت ظنی ہوگی قطعی نہیں ہوگی۔

دلیل ثانی

السنّة

سنت کا ایک لغوی معنی ہے' ایک فقہاء کے ہاں اصطلاحی معنی ہے اور ایک علماء اصول کے نزدیک معنی ہے' لغت میں سنت اس طریقہ کو کہتے ہیں جس پر لوگ عام طور پر چلتے ہوں اور اس پر دوام اور ہمیشگی ہو کہ جس کے سبب اس فعل کو بار بار کیا جاتا ہو۔اس کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿سنة الله فی الذین خلو من قبل' ولن تجدلسنة الله تبدیلا﴾ (احزاب:۶۲)

اور انسان کی سنت اس کے اس طریقہ کو کہتے ہیں جس کا وہ اپنے آپ سے صادر ہونے والے افعال میں شمار لازمی سمجھتا ہو اور اس کو ہمیشہ کرتا ہو چاہے وہ قابل حمد و مدح ہو یا قابل مذمت!

اور فقہاء کی اصطلاح میں سنت کا معنی جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ سنت وہ نفلی عبادات ہیں جو حضور ﷺ سے منقول ہوں یعنی وہ فرض و واجب نہ ہوں (شوکانی ص۳۳' آمدی ج اص ۲۴۱) لیکن فقہی جزئیات کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کا اطلاق فقہاء کے نزدیک ان افعال پر ہوتا ہے جو مندوب و مستحب ہوں چاہے عبادات ہوں یا دوسرے مندوب افعال' اور فقہاء کی کلام میں سنت کا اطلاق کبھی بدعت کے مقابل پر بھی ہوتا ہے' کہا جاتا ہے فلاں سنت پر ہے جب وہ حضور ﷺ کے عمل کے موافق عمل کرے اور فلاں بدعت پر ہے جب وہ نبی پاک ﷺ کے عمل کے خلاف عمل کرے۔

علماء اصول کی اصطلاح میں سنت کی تعریف یہ ہے کہ قرآن پاک کے علاوہ ہر وہ

قول، فعل یا تقریر جو حضور ﷺ سے صادر ہوا ہو سنت کہلاتا ہے، اس اعتبار سے سنت ادلہ احکام میں سے ایک دلیل ہے اور احکام مستنبط کرنے کے مصادر میں سے ایک مصدر ہے۔

۱۵۳۔سنت تشریع احکام کے لیے ماخذ:

ہم نے پہلے بیان کیا کہ سنت شرعی احکام کا ایک ماخذ ہے اس سے احکام شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں اس بات پر کتاب اللہ اجماع اور عقل بھی دلالت کرتی ہے۔

اول! کتاب اللہ: قرآن پاک اس بات پر دال وشاہد ہے کہ حضور ﷺ بطور شریعت جو بات بھی کرتے ہیں اس کی بنیاد وحی ہے یعنی اس کا حقیقی سرچشمہ اللہ پاک کی جانب سے وحی ہی ہوتی ہے، اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿وما ینطق عن الھوی، ان ھو الا وحی یوحی﴾ (النجم:۳،۴)

لہٰذا حضور ﷺ کا ارشاد قرآن پاک کی طرح ہے اس اعتبار سے کہ ان دونوں کا مصدر وحی من اللہ ہے، مگر یہ کہ سنت کا صرف معنی آپ کو وحی کیا جاتا ہے الفاظ وحی کے ذریعے نہیں بتلائے جائے۔

اور اس حیثیت سے کہ قرآن کی اتباع وپیروی فرض ہے اس لیے کہ یہ اللہ پاک کی طرف سے ہے اس طرح حضور ﷺ کے اقوال کی اتباع بھی فرض ہے اس لیے کہ ان کے معانی اللہ پاک کی جانب سے ہیں اور کلام سے مقصود اس کے معانی ہی ہوتے ہیں۔

(۲) اللہ پاک نے قرآن پاک کے معانی کی وضاحت اور مجمل احکام کی تفصیل کی ذمہ داری اپنے نبی ﷺ کو عطاء فرمائی تھی، ارشاد پاک ہے: ﴿وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس مانزل الیھم﴾ (النحل:۴۴) لہٰذا آپ ﷺ کا بیان قرآن پاک کا تتمہ ہے اور حکم شرعی کو جاننے اور مطلوب کو پہچاننے کے لیے ضروری ہے، لہٰذا یہ بھی ادلہ احکام میں سے ایک دلیل ہوا۔

(ج) قرآن پاک میں بہت زیادہ نصوص وارد ہیں جو قطعی طور پر سنت کی اتباع، اس کی

پابندی وپیروی کے لازم ہونے اس کو تشریع احکام کے لیے ماخذ سمجھنے اور اس سے احکام کا استفادہ کرنے پر دلالت کرتے ہیں' اور یہ نصوص دالہ جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا مختلف اسلوب اور مختلف الفاظ میں بیان ہوئے ہیں' جو حضور ﷺ کی اطاعت کا حکم کرتی ہیں اور آپ ﷺ کی اطاعت کو اللہ پاک کی اطاعت قرار دیتی ہیں اور مختلف فیہ مسئلہ میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف رجوع کرنے کا حکم کرتی ہیں یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کرنا اور جو حضور ﷺ کہیں اس کو لینے کا اور جس سے منع کریں اس سے دور رہنے کا حکم کرتی ہیں اور اس بات کی وضاحت کرتی ہیں کہ جو شخص اپنے اختلاف شدہ مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کو حاکم نہ بنائے اس کا ایمان نہیں اور یہ نصوص ہمیں بتلاتی ہیں کہ جس بات کا حضور ﷺ فیصلہ فرمادیں اس میں پھر کسی مسلمان کو اختیار نہیں اور آپ ﷺ کے حکم کی مخالفت کرنے والوں کو برے انجام اور دردناک عذاب سے ڈراتی ہیں۔

ثانی: اجماع سے سنت کا ثبوت:

حضور ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع رہا ہے کہ سنت نبویہ ﷺ سے ثابت ہونے والے احکامات پر عمل کرنا واجب ہے اور شرعی احکام کو جاننے اور ان کے مقتضی پر عمل کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے' پس صحابہ کرام اور ان سے بعد والے لوگ قرآن پاک میں وارد ہونے والے حکم اور سنت میں وارد ہونے والے حکم کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے' پس دونوں ان کے نزدیک واجب الاتباع ہیں۔ اس لیے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہے اور وہ اللہ پاک کی وحی ہے اور ان کے اس اجماع کو ثابت کرنے والے واقعات بہت زیادہ ہیں جن کا شمار ممکن نہیں' ان کی چند مثالیں ہم نے ادلہ اور ان سے استدلال کی ترتیب کی بحث میں ذکر کی تھیں۔

ثالث: عقل سے سنت کا ثبوت:

یہ بات دلیل قطعی سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ اللہ پاک کے رسول ہیں۔ اور

رسول کا معنی ہے اللہ پاک کی جانب سے اللہ پاک کے احکامات کو پہنچانے والا' اور ان کی رسالت پر ایمان ان کی اطاعت کے لازم ہونے' ان کے حکم کی پیروی کرنے اور جو شریعت واحکام آپ لائے ان پر عمل کرنے کا تقاضہ کرتا ہے اس کے بغیر ان پر ایمان لانے کا کوئی معنی نہیں اور اللہ پاک کے رسول ﷺ کی مخالفت کر کے اللہ پاک کی اطاعت اور اس کے احکام کی پیروی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

۱۵۴- سوال: کیا حضور ﷺ سے صادر ہونے والے تمام افعال واقوال کا یہی مقام ہے؟ یعنی اس کی اتباع کا لازم ہونا اور اس کے ذریعے حکم شرعی پر استدلال کرنا یا نہیں؟ اور کیا حضور ﷺ سے صادر ہونے والے تمام افعال واقوال تشریع احکام کے لیے ماخذ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں؟

ان دونوں سوالوں کے جواب سے پہلے سنت کی ذات و ماہیت کے اعتبار سے اس کی اقسام کے بارے میں بحث کرنا ضروری ہے پھر اس کی انواع کے بارے میں کلام کرنا ضروری ہے ان کا ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے۔

۱۵۵- ماہیت کے اعتبار سے سنت کی اقسام:

سنت کی ذات و ماہیت کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں' سنت قولی' سنت فعلی' سنت تقریری۔

(۱) سنت قولی: یہ حضور ﷺ کے وہ اقوال ہیں جو آپ ﷺ نے مختلف مواقع پر مختلف مقاصد کے لیے ارشاد فرمائے اور انہی اقوال پر عام طور پر حدیث کا اطلاق ہوتا' جب لفظ حدیث بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ اس سے سنت قولی مراد ہے' اس اعتبار سے سنت لفظ حدیث کے مترادف ہے اور حدیث اور سنت کے عام معنی کو دیکھتے ہوئے اس سے خاص ہے' اس کے باوجود بعض علماء حدیث کا معنی یہی کرتے ہیں کہ ہر وہ قول' فعل اور تقریر جو حضور ﷺ کی طرف منسوب ہو اور اس معنی میں لفظ حدیث لفظ سنت کے مترادف ہے سنت کے عام معنی کے لحاظ سے' اسی اعتبار سے امام

بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے مشہور کتاب کا نام ''الصحیح من الحدیث'' رکھا حالانکہ وہ حضور ﷺ کی طرف سے منسوب اقوال' افعال' تقریرات پر مشتمل ہے۔ذخیرہ احادیث میں سنت قولیہ بہت زیادہ ہیں' ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں جیسے آپ ﷺ کا فرمان ہے! ''العمد قود'' قتل عمد پر قصاص ہے'' ولاضرر ولاصرار'' نہ خود نقصان اٹھاؤ نہ دوسرے کو نقصان پہنچاؤ!''من راء منکم منکرا فلیغیره بیده' فمن لم یستطع فبلسانه' فمن لم یستطع فبقلبه' وذلك اضعف الایمان'' تم میں سے جو شخص کسی برائی کو ہوتا دیکھے اسے چاہیے کہ اس کو اپنے ہاتھ سے روک دے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل میں برا سمجھے اور یہ ایمان کا انتہائی کمزور درجہ ہے۔

اور نبی کریم ﷺ کے اقوال تشریعی احکام کے لیے ماخذ اس وقت ہوں گے جب ان سے مقصود احکام بیان کرنا یا قانون بتلانا ہو' باقی اگر حضور ﷺ کے اقوال محض دنیاوی معاملات میں ہوں' ان کا تشریع سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ وحی پر مبنی ہوں' تو وہ ادلہ احکام میں سے نہیں اور نہ ہی احکام شرعیہ کے استنباط کے لیے وہ مصدر بن سکتے ہیں۔اور نہ ان کی پیروی ضروری ہے' اس کی مثال جیسے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے مدینہ میں بعض لوگوں کو کھجور میں ملاپ کرتے ہوئے دیکھا تو ان کو نہ کرنے کا مشورہ دیا جس سے پھل میں کمی ہو گئی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا' ایسا کر لیا کرو تم اپنے دنیاوی معاملات زیادہ جانتے ہو۔

سنت فعلی: سنت فعلیہ حضور ﷺ کے افعال میں' جیسے نماز کو اس کی ہیئت و ارکان کے ساتھ ادا کرنا اور جیسے آپ ﷺ کا ایک گواہ اور مدعی سے قسم لینے کے ساتھ فیصلہ کرنا اور اس جیسی مثالیں اور آپ ﷺ کے افعال دو قسم کے ہیں' بعض وہ ہیں جو تشریعی احکام کا ماخذ بن سکتے ہیں اور بعض نہیں بن سکتے (شرح مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۸۱' الآمدی ج ص ۲۴۷' ۲۴۸۔الشوکانی ص ۳۵' ۳۶) اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

آپ ﷺ کے جبلی اور فطری افعال، یعنی وہ افعال جو آپ ﷺ سے انسانی فطرت اور بشری تقاضے کی بناء پر صادر ہوتے ہیں جیسے کھانا' پینا' چلنا' بیٹھنا وغیرہ۔ یہ تشریع احکام کے باب سے نہیں ہیں سوائے مکلفین کے حق میں ان کی اباحت کے اعتبار سے' ان افعال بشریہ میں حضور ﷺ کی اتباع ضروری نہیں اگرچہ بعض صحابہ ان افعال میں بھی متابعت ضروری کہتے ہیں اور یہ متابعت بہت اچھی چیز ہے اور اسی قسم میں جس میں آپ کے افعال تشریع احکام کے لیے معتبر نہیں آپ ﷺ کے وہ افعال بھی شامل ہیں جو آپ ﷺ سے امور دنیویہ میں انسانی جان گیری کی بناء پر صادر ہوئے' مثلاً لشکروں کی ترتیب' جنگی تدابیر' تجارتی معاملات وغیرہ' امت کے لیے یہ افعال افعال تشریعیہ نہیں ہیں اس لیے کہ ان کی بنیاد تجربہ ہے وحی نہیں ہے' حضور ﷺ نے ان کو مسلمانوں کے لیے لازم قرار نہیں دیا اور نہ ان کو تشریعی احکام کے قبیل سے شمار کیا ہے' اسی لیے جب آپ ﷺ نے غزوہ بدر میں مسلمانوں کو ایک معین جگہ پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ فرمایا تو بعض صحابہ نے عرض کیا' یا رسول اللہ ﷺ کیا اس جگہ پر اللہ پاک نے اترنے کا حکم فرمایا ہے یا آپ ﷺ کی اپنی جنگی رائے اور تدبیر ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں بلکہ میری اپنی جنگی رائے اور تدبیر ہے' تو اس صحابی نے کہا' یہ جگہ پڑاؤ کے لیے مناسب نہیں' اور رسول اللہ ﷺ کو ایک دوسری خاص جگہ لشکر کے پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا اور نبی پاک کے سامنے بہت سے اسباب بیان کیے تو آپ ﷺ نے اس کی بات کو منظور کر لیا۔ اور اس نوع میں دعویٰ کے ذریعے واقعات کو ثابت کرنا بھی شامل ہے جن میں غور و فکر کیا جاتا تھا اس لیے کہ یہ حضور کا اندازے سے فیصلہ ہوتا تھا' یہ امت کے لیے تشریعی ماخذ نہیں بن سکتا' البتہ آپ ﷺ کا دعوے کے ذریعے ثابت ہونے والے واقعات کے ثبوت کے فرض ہونے کا حکم امت کے لیے تشریع ہے' اسی وجہ سے آپ ﷺ نے فرمایا "انما انا بشر مثلکم" کہ میں تمہاری طرح انسان ہوں اور تم میرے پاس اپنے مخاصمات فیصلہ کے لیے لاتے ہو اور ممکن ہے کہ تم میں سے بعض لوگ

اپنے دلائل پیش کرنے میں دوسروں سے زیادہ تیز اور چالاک ہوں تو میں جو سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں پس جس شخص کے لیے میں اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں تو گویا میں نے اس کے لیے جہنم کا ایک حصہ الگ کر دیا (تیسر الوصول الی جامع الاصول من حدیث الرسول ج ۴ ص ۵۶) اور لفظ ''الحن'' کا معنی ہے کہ وہ دلائل دینے میں اس سے زیادہ صلاحیت وقدرت رکھتا ہو۔

(۲) وہ افعال جو آپ ﷺ کے خواص میں سے تھے اور صرف آپ ہی کے ساتھ خاص تھے امت ان افعال میں شریک نہیں جیسے مسلسل روزے رکھنا' چار سے زائد نکاح کرنا' اور اس جیسے افعال' پس یہ امور آپ ﷺ کے ساتھ ہی خاص ہیں ان میں حضور ﷺ کی متابعت صحیح نہیں' نکاح کے بارے میں تو صرف چار کے جواز پر دلیل موجود ہے اور مسلسل روزوں کے بارے میں امت کے حق میں نہی وارد ہوئی ہے۔

(۳) آپ ﷺ کے وہ افعال جن کے بارے میں معلوم ہوا کہ یہ قرآن میں موجود مجمل حکم کی وضاحت و بیان کے لیے ہیں تو آپ ﷺ کی وہ وضاحت و بیان امت کے لیے تشریع ہے اور ہمارے حق میں حکم ثابت ہو جائے گا اور اس فعل کا حکم جو اس حالت میں آپ ﷺ سے صادر ہوا اسی نص کے حکم کی طرح ہوگا جو کسی کام کے وجوب یا ندب وغیرہ کو بیان کرے۔

اور آپ ﷺ کا فعل کسی مجمل کے لیے بیان یا تو صراحتاً آپ ﷺ کے کہنے کے ساتھ ہوتا ہے یا قرائن احوال سے معلوم ہوتا ہے' صراحتاً کہنے کی مثال آپ ﷺ کا ارشاد ہے "صلوا کما رأیتمونی اصلی" نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا' دوسری جگہ ارشاد گرامی ہے "خذو عنی مناسککم' ای مناسك الحج" مجھ سے احکام حج جان لو' لے لو' لہٰذا حضور ﷺ کا نماز کو ادا کرنا اس نماز کے لیے بیان و تفصیل ہے جس نماز کا حکم اللہ پاک نے ہمیں اپنے اس ارشاد میں کیا "واقیمو الصلوۃ" اور آپ ﷺ کا مناسک حج کو ادا کرنا اس حج کی وضاحت ہے جو ہم پر اللہ

پاک کے اس ارشاد کی وجہ سے فرض ہے "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" (آل عمران:۹۷)

باقی قرائن حال جو کسی مجمل کے بیان پر دلالت کریں اس کی مثال جیسے آپ ﷺ کا چور کے ہاتھ کو کاٹنا یا کلائی سے چور کے ہاتھ کو کاٹنے کا حکم فرمانا' آپ ﷺ کا یہ فعل اللہ پاک کے اس ارشاد کے مقصود کی وضاحت ہے "والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما" (المائدہ:۳۸)

یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جنہوں نے ہاتھ کاٹنے کے بارے میں وارد ہونے والے نص کو نص مجمل کہا ہے' اور جنہوں نے لفظ ید کو مطلقا لفظ کہا ہے انہوں نے آپ ﷺ کے اس فعل کو اس حکم کے لیے مقید تسلیم کیا ہے اور یہ بھی بیان کی اقسام میں سے۔

(۴) آپ ﷺ کے وہ افعال جو آپ ابتداءً کریں اور ان کی شرعی حیثیت معلوم ہو کہ فرض' مستحب اور مباح ہیں تو یہ افعال امت کے لیے تشریعی ہیں اور آپ کے افعال کا حکم مکلفین کے حق میں ثابت ہو جائے گا اللہ پاک کے اس ارشاد کی وجہ سے ﴿لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنه﴾ (احزاب:۲۱)

(۵) وہ افعال جو آپ ﷺ نے کیے اور ان کی شرعی حیثیت معلوم نہ ہو' لیکن یہ معلوم ہو کہ اس کام کے کرنے میں اللہ پاک کی قربت مراد ہے جیسے بعض عبادات کو کبھی کبھی ان پر دوام اختیار کیے بغیر کرنا' تو یہ فعل امت کے حق میں مستحب ہوگا' اگر اس کام میں ثواب وقربت مقصود ہونے کا بھی علم نہ ہو تو یہ فعل امت کے حق میں مباح ہوگا' جیسے مزارعت' بیع وغیرہ۔

ثالث: سنت تقریریہ:

حضور ﷺ کی موجودگی میں کوئی کام ہوا یا کوئی بات کہی گئی یا آپ کی غیر موجودگی میں کوئی قول وفعل ہوا مگر آپ ﷺ نے انکار نہ کیا اور خاموش رہے تو وہ قول

یا فعل سنت تقریریہ کہلائے گا۔ آپ ﷺ کا سکوت اس فعل کے جائز ہونے اور مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے' اس لیے کہ حضور ﷺ کسی باطل یا منکر فعل کے بارے میں خاموشی اختیار نہیں کر سکتے۔ سنت کی اس نوع کی مثالیں جیسے حربیوں کے بچوں کا مسجد میں کھیلنا اور منع نہ کرنا کھیلنے کے بارے میں سکوت کرنا اور انکار نہ کرنا' اور بچیوں کے گانا گانے کے بارے میں سکوت اختیار کرنا جو کہ عید کے دن محبت آمیز اشعار پڑھ رہیں تھیں۔

اور آپ ﷺ کا کسی فعل کے بارے میں خوشی کا اظہار فرمانا اور اس کے بارے میں اپنی رضامندی کا اظہار فرمانا' یا اس کو حسن خیال کرنا اس فعل کے جواز پر دلالت کرنے میں سکوت کے مثل ہے' بلکہ یہ رضامندی اور اس کو حسن واچھا خیال کرنا فعل کے جواز پر دلالت کرنے میں محض سکوت سے زیادہ واضح اور ظاہر ہے۔

اور یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ! آپ ﷺ کے سکوت سے کسی فعل کی اباحت اور جواز کے ثابت ہونے کا یہ مقصد نہیں کہ وہ فعل صرف جائز ہی ہے' بلکہ وہی فعل بسا اوقات کسی اور دلیل کی وجہ سے واجب بھی ہو جاتا ہے اس بناء پر کسی فعل کے بارے میں آپ ﷺ کا صرف خاموش رہنا تو اس فعل کے جواز سے زیادہ کسی بات کا فائدہ نہیں دیتا (الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ج ۲ ص ۶) اور اس فعل کے وجوب' مستحب وغیرہ کا حکم کسی دوسری دلیل سے حاصل ہوتا ہے۔

۱۵۶۔سنت کی اقسام ہم تک نقل ہونے کے اعتبار سے:

سنت ہم تک پہنچنے اور روایت ہونے کے طریقوں کے اعتبار سے جسے سنت کی سند سے تعبیر کیا جاتا ہے تین قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔ سنت متواترہ' سنت مشہورہ' سنت احاد اور یہ تقسیم احناف کے نزدیک ہے' باقی جمہور کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں' سنت متواترہ' سنت احاد ان کے نزدیک سنت مشہورہ' سنت احاد کی اقسام میں سے ہے اور وہ احناف کی طرح اسے مستقل قسم قرار نہیں دیتے اور ہم تین قسموں والی تقسیم کی اتباع کرتے ہوئے ان اقسام میں سے ہر قسم کے بارے میں علیحدہ علیحدہ کلام کریں گے۔

۱۵۷-سنت متواترہ:

اس کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ سنت متواترہ اس سنت کو کہتے ہیں کہ جس کو لوگوں کی اتنی بڑی جماعت نے روایت کیا ہو کہ جن کا عادۃً جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو یا متفق ہونے کے ارادے کے بغیر ان سے جھوٹ کا وقوع محال ہو اور وہ اپنی جیسی بڑی جماعت سے ہی روایت کریں' یہاں تک کہ وہ منقول شے حضور ﷺ تک جا پہنچے اور نبی کریم ﷺ سے نقل شدہ اس امر کا علم انہوں نے مشاہدہ یا سننے کے ساتھ کیا ہو (عسقلانی ص ۴،۳ ۔شوکانی ص ۱۴۹ المستصفیٰ ج ۱ ص ۵۰)

اس تعریف کی بناء پر تواتر کی مندرجہ ذیل شرائط واضح ہوتی ہیں (ا) سنت کو روایت کرنے والے لوگ ایک بہت بڑی جماعت ہو' جس کا جھوٹ پر متفق ہونا یا بلا قصد و ارادہ ان سے جھوٹ کا واقع ہونا' عادۃً محال ہو' لہٰذا تواتر کے لیے کوئی معین مقدار شرط نہیں' بلکہ اتنی تعداد کا اعتبار ہوگا جو راویوں کے بارے میں دلی اطمینان اور ان کے جھوٹ پر متفق نہ ہونے کا فائدہ دے' یا تو ان کی کثرت تعداد کی وجہ سے' یا ان کے صالح اور دینی لوگ ہونے کی وجہ سے' جیسا کہ ان سب لوگوں کا اس کے ساتھ تصدیق پر جمع ہونا بھی تواتر کے ثبوت کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس کے بارے میں ضابطہ و قانون یہ ہے کہ اس کے ذریعے علم ضروری و یقینی حاصل ہو' پس جب اس سنت سے ہمیں علم ضروری حاصل ہوگا تو ہمیں یقین ہوگا کہ یہ متواتر ہے' اگر علم ضروری حاصل نہ ہو تو وہ سنت متواترہ نہیں۔

(ب) دوسری شرط یہ ہے کہ! اس کو روایت کرنے والے لوگوں میں روایت کرنے کے ہر زمانہ میں یہ وصف موجود ہو جو ہم نے شرط اوّل میں ذکر کیا۔

(ج) راویوں کو اس سنت کے بارے میں علم مشاہدہ یا سماع کے ساتھ ہو اور اس شرط کی بناء پر دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں کہ اگر راویوں کو اس کے بارے میں علم نہ ہو جس کی خبر دی جا رہی ہے بلکہ گمان ہو تو شرط مفقود ہوگی اور جب شرط نہیں تو تواتر بھی ثابت نہ ہوا اور

دوسری صورت یہ کہ اگر راویوں کے علم کی بنیاد کوئی غیر محسوس امر عقلی ہو تو تواتر ہی ثابت نہیں ہوتا۔ پس جب تواتر کی شرائط محقق و ثابت ہو جائیں تو یہ خبر متواتر علم یقینی اور ضروری کا فائدہ دیتی ہے اور علم ضروری اسے کہا جاتا ہے کہ جس کے تسلیم کرنے پر انسان مجبور ہو جائے اور انکار ممکن نہ ہو۔ (قواعد التحدیث للقاسمی ص ۱۲۸۔ عسقلانی ص ۴۔ مسودۃ ص ۲۳۳) اس لیے کہ تواتر سے ثابت ہونے والی چیز آنکھ سے دیکھ کر ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہوتی ہے' اس بناء پر سنت متواترہ حضور ﷺ کی طرف نسبت کے صحیح ہونے کے اعتبار سے بلاشک قطعی و یقینی ہے' پس ادلہ احکام میں سے ایک دلیل ہوتی ہے اور تشریع احکام کے لیے ماخذ و مصدر ہے اور مسلمانوں میں کسی کا اس میں اختلاف نہیں۔ (الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم الاندلسی ج ۱ ص ۱۰۲' القاسمی ص ۱۲۸)

۱۵۸۔ سنت متواترہ کی اقسام:

سنت متواترہ کبھی قولی ہوتی ہے اور کبھی فعلی ہوتی ہے۔ قولی کم ہے اور فعلی متواتر سنت زیادہ ہیں ہم انتہائی اختصار کے ساتھ ان کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں' قولی سنت متواترہ کی دو قسمیں ہیں' لفظی' معنوی۔

نوع اول: لفظی وہ قولی سنت متواترہ جس کے الفاظ تواتر کے ساتھ منقول ہوں جیسے آپ ﷺ کا ارشاد "من کذب علی معتمدا فلیتبوّا مقعدہ من النار" جس نے جان بوجھ کر میرے بارے میں جھوٹ بولا اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔

اور معنوی وہ قولی سنت متواترہ ہے جس کا معنی مشترک تواتر کے ساتھ منقول ہو الفاظ متواتر نہ ہوں یعنی وہ قولی سنت جس میں راویوں کے الفاظ مختلف ہوں لیکن تمام روایات میں وہ ایک معنی پر مشتمل ہوں اور اس نوع میں یہ ضروری نہیں کہ ہر روایت والے راوی علیحدہ علیحدہ طور پر تواتر کی حد کو پہنچیں لیکن ان روایات میں جو معنی مشترک ہے اس کا تواتر کی حد کو پہنچنا شرط ہے۔ مجموعہ روایات کے اعتبار سے' اس نوع کی مثال!

تمام اعمال کا دارومدار نیت پر ہونا اور نیت کے ساتھ ان کا معتبر ہونا' پس یہ معنی نبی پاک ﷺ سے تواتر کی صورت میں مروی ہے اس لیے کہ اس کے بارے میں ہر ایک خبر بذات خود تواتر کی حد کو نہیں پہنچتی' پس ان میں بعض وہ اخبار جو نبی پاک ﷺ سے مروی ہیں "انما الاعمال بالنیات" "وانما لکل امریء مانوی" اور آپ ﷺ کا ارشاد گرامی! "من قاتل لتکون کلمة الله هی العلیا فهو فی سبیل الله" "رب قتیل بین الصفین الله اعلم بنیّته" اور اس کے علاوہ اور بہت سی روایات جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عمل کا اعتبار نیت کے ساتھ ہوتا ہے' لہٰذا یہ معنی نبی پاک ﷺ سے متواتر ہے اس لیے کہ بہت زیادہ روایات آئی ہیں جو اس معنی پر متفق ہیں اگرچہ الفاظ و قضایا مختلف ہیں۔ (التعریف بالقرآن ''والحدیث'' لاستاذنا الزفزاف' ص ۲۴۰' ۲۴۱۔ القاسمی ص ۱۲۸' ۱۲۹)

۱۵۹۔سنت مشہورہ:

یہ وہ سنت ہے جسے نبی کریم ﷺ سے ایک یا دو لوگوں نے روایت کیا ہو یعنی اتنی تعداد جو تواتر کی حد کو نہ پہنچتی ہو' لیکن پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں وہ متواتر ہو جائے کہ اس کو نقل کرنے والے اتنے لوگ ہو جائیں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو (مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۱۔ حاشیہ الازمیری ج ۲ ص ۱۸۶) پس اس وقت سنت مشہورہ اصل میں سنن احادی کی ایک قسم ہے کہ اس کو نبی پاک ﷺ سے نقل کرنے والوں کی تعداد متواتر سے کم ہے پھر بعد میں مشہور ہو گئی اور دوسرے اور تیسرے زمانہ میں متواتر ہو گئی اور یہ دونوں تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ ہیں اور اس تعریف سے یہ بات بہت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ سنت مشہورہ نبی پاک ﷺ کی سنت کے صحیح ہونے کے اعتبار سے قطعی و یقینی نہیں ہوتی البتہ حضور ﷺ سے اس کو روایت کرنے والے کی طرف اس کی نسبت صحیح اور قطعی و یقینی ہے۔ اس بناء پر احناف کہتے ہیں کہ خبر مشہورہ ظن قوی کا فائدہ دیتی ہے گویا وہ بھی یقین کے درجہ میں ہوتا ہے۔ اور اسے علم طمانیت کہا جاتا

ہے۔ جس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف صحیح ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس پر عمل کے لازم ہونے کی حیثیت سے اور تشریع احکام کے لیے ماخذ اور ادلہ احکام میں سے ایک دلیل ہونے کے اعتبار سے یہ بھی سنت متواترہ کے درجہ میں ہے اور اس نوع کی مثال حسب ذیل احادیث پاک میں "انما الاعمال بالنیات" "وانما لکل امرئ مانوی" اور ایک ہی وقت میں عورت اور اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ دونوں سے نکاح کا حرام ہونا' یہ بھی اس نوع میں شامل ہے۔ (اصول السرخسی ج۱ص ۲۹۲)

۱۶۰۔ سنت احاد:

یہ وہ سنت ہے جس کو نبی پاک ﷺ سے اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو جن کی تعداد تواتر کی حد کو نہ پہنچی ہو اور پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں بھی اس کے راویوں کی یہی تعداد رہے' پس یہ نہ سنت متواترہ ہے نہ سنت مشہورہ احناف کے قول کے مطابق اور دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ سنت متواترہ نہیں ہے۔ (مسلم الثبوت ج۲ص ۱۱۱) اور یہ جمہور کے نزدیک اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کرنے کے بارے میں ظن راجح کا فائدہ دیتی ہے' اہل ظواہر اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے' لیکن یہ مسئلہ کہ اس سنت کو ادلہ احکام میں شمار کیا جاتا ہے یا نہیں اس پر عمل کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر ہم کہیں کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اس کے لیے لازمی شرائط کیا ہیں؟ ذیل میں ہم اس کا جواب دیں گے (اصول السرخسی ج۱ص ۳۲۱' الاحکام لابن حزم ج۱ص ۱۰۸)

۱۶۱۔ خبر واحد واجب الاتباع اور تشریع احکام کے لیے ماخذ ہے۔

مسلمانوں کا اس بارے میں اختلاف نہیں کہ سنت احاد اس پر عمل کے واجب ہونے کے بارے میں مسلمانوں کے لیے حجت ہے اور اس کے ذریعے ثابت شدہ احکام اپنانے اور اس کے ادلہ احکام میں ایک دلیل وماخذ ہونے کے لحاظ سے حجت ہے اور اس بات پر متعدد شواہد ودلائل ہیں جن میں سے بعض ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فلولا نفر من کل فرقہ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی

الذین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون﴾ (توبہ: ۱۲۲) اور لغت میں طائفہ کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے اگر خبر عمل کے لحاظ سے حجت نہ ہوتی تو دین میں سمجھ رکھنے والوں کے ڈرانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

(۲) رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ آپ اپنے امراء' قاضی' قاصدین اور عاملین زکوۃ کو مختلف شہروں میں روانہ کرتے اور وہ اکیلے اکیلے ہوتے تھے اور آپ ان کو زکوۃ وصول کرنے' آپس میں معاہدہ کرنے یا معاہدہ ختم کرنے اور احکام شرعیہ کو پہنچانے اور ان کی تبلیغ کے لیے بھیجا کرتے تھے اور جن اطراف میں آپ ان کو بھیجتے تھے وہاں کے لوگوں کے لیے ان کی بات ماننا ضروری ہوتا تھا اور اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو ان کو اس سنت کا حکم نہ ہوتا۔

(۳) ایک عام آدمی کو اجماع کے بارے میں حکم ہے کہ وہ کسی مفتی کے فتووں اور اس کی تصدیق پر عمل کرے' حالانکہ وہ بسا اوقات اپنے ظن اور گمان کے ذریعہ خبر دیتا ہے تو وہ شخص جو حضور ﷺ کے سننے کے ساتھ کسی بات کی خبر دے جس میں اس کو شک نہیں تو وہ بدرجہ اولی تصدیق کرنے، اس کو قبول کرنے اور اس کے مقتضی پر عمل کرنے کے لائق ہے۔

(۴) ہمیں کسی حکم کے ثبوت کے لیے دو آدمیوں کی گواہی کا حکم ہے' باوجودیکہ اس گواہی میں جھوٹ کا احتمال ہے پس اگر اس پر عمل اس وقت تک جائز نہ ہوتا جب تک کہ قطعی طور پر جھوٹ کا احتمال ختم نہ ہو جائے تو ہم اس پر عمل نہ کرتے' تو جب شہادت میں جھوٹ کا احتمال ہونے کے باوجود اس سے عمل واجب ہوتا ہے تو نبی پاک ﷺ سے روایت ہونے والی خبر واحد کے ذریعے تو بطریقہ اولی عمل کا وجوب ہونا چاہیے۔

(۵) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بے شمار ایسے واقعات پر اجماع ثابت ہے جن میں خبر واحد کو قبول کر کے اس پر عمل کیا گیا' مثلاً حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دادی کو چھٹا حصہ دیا اس کے بارے میں خبر وارد ہونے کی وجہ سے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنت سے ثابت ہونے کی وجہ سے بیوی کو اپنے شوہر کی دیت میں سے اس کا وارث قرار

دیتے ہوئے حصہ دیا اور یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد کی بناء پر ہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا اور یہی عمل دوسرے صحابہ کرام کا بھی رہا جن مسائل میں ان کو خبر واحد پہنچی اور اس کا علم ہوا۔

۱۶۲-خبر واحد پر عمل کی شرائط:

مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خبر واحد سب کے لیے حجت ہے اور اس کی اتباع لازمی وضروری ہے اور تشریع احکام کے مصادر میں سے ہے لیکن اس کے ذریعے عمل کے واجب ہونے کے لیے اور اس سے احکام مستنبط کرنے کے لیے جو شرائط ضروری ہیں ان میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان کے اس اختلاف کو دو اقوال میں بانٹا جا سکتا ہے۔

قول اوّل: وہ سنت جس کو عادل اور ثقہ راویوں نے روایت کیا ہو اور اس قول کے قائلین نے روایت کو قبول کرنے کے لیے جو شرائط مقرر کی ہیں وہ تمام شرائط اس راوی میں موجود ہوں اگرچہ ان شرائط میں بھی ان کا آپس میں اختلاف ہے' اس حالت میں اس سنت پر عمل کرنا' اس سے احکام مستنبط کرنا اور اس کو تشریعی ماخذ تصور کرنا واجب ہے اور یہ حنابلہ' شافعیہ' ظاہریہ' جعفریہ اور بعض دوسرے مذاہب کے فقہاء کا قول ہے' اور اگر سنت متصل نہ ہو اور سلسلہ روایت اس صحابی پر جا کر ختم ہو جائے جس نے اس خبر کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے یعنی جسے حدیث مرسل کہا جاتا ہے تو اس قول والوں کا اس کے ذریعے عمل کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔ ظاہریہ کے نزدیک یہ حجت نہیں اور اس پر عمل کرنا واجب نہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق اس پر چند شرائط کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔ یعنی وہ کبار تابعین کی مرسلات میں سے ہو' مثلاً حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ' یا کسی اور سند سے یہ متصل ہو جاتی ہو' یا کوئی قول صحابی اس کے موافق ہو' یا اکثر علماء اس کے مقتضیٰ کے موافق فتویٰ دیتے ہوں' وغیرہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل روایت کو لینا اس پر عمل کرنا

اس وقت ہے جب اس بات میں کوئی متصل سند والی حدیث موجود نہ ہو (القاسمی ص ۱۱۵' ۱۲۰۔ المستصفی ج ص ۱۴۹' ۱۷۱۔ الاحکام لابن حزم ج ۱ ص ۱۰۸)

۱۶۴۔ قول ثانی:

اس قول کے قائلین راویوں کے صرف عادل اور ثقہ ہونے پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ کچھ اور شرائط بھی مقرر کرتے ہیں جن کا روایت کی سند سے تعلق نہیں بلکہ دیگر امور سے متعلق ہیں تا کہ ان شرائط کے پائے جانے پر حدیث کا صحیح ہونا اور اس کو حضور ﷺ کی طرف منسوب کرنا راجح ہو جائے اور اس قول کے قائلین مالکیہ اور حنفیہ ہیں اور ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ ان کی اہم شرائط کا ذکر کرتے ہیں۔

۱۶۵۔ خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے مالکیہ کی شرائط:

خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے مالکیہ کی شرائط میں سے ہے کہ وہ اہل مدینہ کے تعامل کے خلاف نہ ہو اور اپنے قول کی دلیل میں فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کا فعل خبر متواتر کے برابر ہے اس لیے کہ ان کو یہ عمل اپنے اسلاف سے اور ان کو حضور ﷺ سے ملا تو ان کا عمل روایت اور خبر متواتر کے مرتبہ میں ہوا اور خبر متواتر خبر واحد سے مقدم ہوتی ہے اور اسی بناء پر امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث کو نہیں لیتے "المتبایعان بالخیار حتی یتفرقا" بائع اور مشتری دونوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے بیع کے فسخ ونفوذ کے بارے میں اختیار ہوتا ہے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس کی کوئی معروف تعریف نہیں اور نہ ہی اس امر پر عمل ہے۔

اسی طرح فقہاء مالکیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ وہ خبر واحد شریعت کے ثابت شدہ اصولوں اور جن قواعد کا شریعت میں لحاظ رکھا گیا ان کے مخالف نہ ہو' اس اصول کی بناء پر وہ حدیث مصراۃ پر عمل نہیں کرتے جو کہ نبی پاک ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اونٹ اور بکریوں کے تھنوں میں دودھ روک کر مت رکھو! اور جو شخص ایسے جانور کو

خریدے جس کا دودھ روکا گیا تھا تو اس کو دودھ دھونے کے بعد اختیار حاصل ہوگا اگر چاہے تو اپنے پاس رکھ لے یا چاہے تو واپس لوٹا دے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی دے۔ ان کے نزدیک یہ حدیث ایک شرعی اصول کے خلاف ہے اور وہ ہے "الخراج بالضمان" اور اس اصول کے بھی خلاف ہے کہ اگر شئے مثلی ہلاک ہو جائے تو اس کی مثل چیز ادا کرنی ہوگی اور اگر غیر مثلی شئے ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی' لہٰذا کسی مثلی چیز کے ہلاک ہونے کی صورت میں کوئی جنس یعنی غلہ یا سامان وغیرہ نہیں دیا جائے گا اور مالکیہ اس حدیث پر بھی عمل نہیں کرتے جس میں ہانڈیوں کو الٹ دینے کا حکم ہے جو کہ صحابہ کرام نے غنائم کی تقسیم سے پہلے اونٹ اور بکریوں کا گوشت پکا لیا تھا' دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ بھی ایک اصول کے خلاف ہے اصول ہے "رفع الحرج" پس ان سے اتنا کہنا کافی تھا کہ تم نے جو فعل انجام دیا جائز نہیں پھر ان کو کھانے کی اجازت دے دی جاتی' پکے ہوئے کھانے کو ضائع کرنا مصلحت کے منافی ہے جو کہ اس حدیث کے صحیح نہ ہونے پر دلالت ہے۔ (موافقات ج ۳ ص ۲۱'۲۲۔ مالک ص ۳۰۱'۳۳۱)

۱۶۶۔خبر واحد کی قبولیت کے لیے احناف کی شرائط:

(۱) خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ ایسے فعل سے متعلق نہ ہو جس کا وقوع بہت زیادہ ہو کیونکہ ایسا فعل جس کا وقوع زیادہ ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ حدیث متواتر یا مشہور کے ذریعے منقول ہو اس کے نقل کرنے کے لیے اسباب کثیر ہونے کی وجہ سے' پس جب کوئی فعل اس طرح منقول نہ ہو اور خبر واحد کے ذریعے نقل کیا گیا ہو تو وہ خبر واحد کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے' اس کی مثال نماز میں رفع یدین کرنا' یہ خبر واحد کے ذریعے منقول ہے حالانکہ ایک دن میں کئی بار نماز پڑھی جانے کی وجہ سے اس کی عام ضرورت پیش آتی ہے لہٰذا یہ خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی۔

(۲) وہ خبر واحد قیاس صحیح اور ان اصول وضوابط کے خلاف نہ ہو جو شریعت میں ثابت ہیں اور یہ تب ہے کہ اگر راوی غیر فقیہ ہو کیونکہ اگر وہ غیر فقیہ ہوگا تو وہ حدیث کو بالمعنی

روایت کرے گا تا کہ باللفظ اور یہی صورت کثرت سے پیش آتی ہے پس اس سے حدیث کے بعض ایسے معانی جن کو وہ سمجھ نہ سکا چھوٹ جائیں گے تو احتیاط ضروری ہے کہ اس حالت میں وہ حدیث قبول نہ کی جائے اگر وہ عام اصول اور قیاس صحیح کے مقتضی کے خلاف ہو' اسی بناء پر احناف بھی مالکیہ کی طرح حدیث مصراۃ کو قبول نہیں کرتے اس لیے کہ حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ان کے نزدیک غیر فقیہ ہیں۔ کیونکہ یہ حدیث مقررہ اصول و قواعد کے خلاف ہے' جیسا کہ قاعدہ ہے "الخراج بالضمان" جو کہ سنت سے ثابت ہے اور یہ قاعدہ تقاضہ کرتا ہے کہ کسی چیز سے حاصل ہونے والا فائدہ و نفع بھی اسی شخص کا ہو جس پر اس چیز کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان آئے گا اس بناء پر ضروری ہے کہ وہ دودھ مشتری کا ہو' اس لیے کہ چیز اس کی ضمان میں ہے اسی طرح یہ حدیث ضمان والے قاعدہ کے بھی خلاف ہے کہ اگر ہلاک ہونے والی چیز مثلی ہو تو اس کا مثل دینا ہوگا اور اگر قیمتی ہو تو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔

(اصول السرخسی ج ۱ ص ۳۴۱)

(۳) راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو' اس لیے کہ اس کے خلاف عمل اس کے نسخ پر دلالت کرتا ہے یا کسی اور دلیل کی وجہ سے اس کے چھوڑ دینے پر دلالت کرتا ہے یا اس بات پر کہ اس حدیث کی وہ صورت مراد نہیں جو اس میں روایت کی گئی ہے اور اس کی مثال یہ بیان کرتے ہیں "اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فاغسلوا سبعۃ احداھن بالتراب" احناف اس پر عمل نہیں کرتے اس لیے کہ راوی خود کتے کے برتن میں منہ ڈالنے کی وجہ سے تین مرتبہ دھویا کرتے تھے۔

راجح قول:

یہ بات تسلیم ہے کہ احناف اور مالکیہ نے جو یہ شرائط مقرر کی ہیں یہ صرف اس لیے ہیں کہ سنت کے صحیح ہونے اور اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف صحیح ہونے کے بارے میں اطمینان حاصل ہو جائے مگر ان کا قول مرجوح ہے اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء

کا قول راجح ہے' اس لیے کہ جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو کہ اس کو جب عادل' ثقہ اور قوی الحافظہ راویوں نے روایت کیا ہو تو اس کی اتباع اور اس پر عمل کرنا ہے اور اس سے احکام مستنبط کرنا ضروری ہے' چاہے وہ اہل مدینہ کے عمل کے موافق ہو یا مخالف ہو چاہے وہ مقررہ اصول اور قیاس کے مقتضی کے مطابق ہو یا نہ ہوا اور چاہے اس کا راوی اس پر عمل کرے یا نہ کرے اور چاہے وہ اس فعل سے متعلق ہو جس کا وقوع زیادہ ہے یا کم ہے' اس لیے کہ اہل مدینہ امت کا ایک جز ہیں پوری امت نہیں اور جس روایت کو راوی روایت کر دے اس کا اعتبار ہوتا ہے نا کہ اس کا جس پر وہ عمل کرے۔ اس لئے کہ بسا اوقات راوی اپنی روایت کے خلاف غلطی سے' بھولے سے' یا کسی اور تاویل سے عمل کرتا ہے تو وہ معصوم نہیں اور خبر واحد جس فعل سے متعلق ہے اس کا وقوع بہت زیادہ ہے۔ اس بات کا بھی خبر واحد کو قبول کرنے یا رد کرنے میں کوئی دخل نہیں اس لیے کہ وہ حکم جس کا وقوع کم ہے اس کو پہچاننے کی بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کہ اس حکم کو پہچاننے کی جس کا وقوع زیادہ ہے اور ان دونوں کو تھوڑے افراد ہی نقل کرتے ہیں لہٰذا کثرت و عظمت اس بات میں ضابطہ نہیں۔

باقی یہ شرط لگانا کہ وہ خبر واحد اصول کے خلاف نہ ہو یہ بھی درست نہیں اس لیے کہ اصول تو خود سنت ہی سے بنائے جاتے ہیں پس جب حدیث میں کوئی ایسا حکم آ گیا جو پہلے سے ثابت اصولوں کے خلاف ہے تو اس کو بذات خود ایک مستقل اصول تصور کیا جائے گا جس کے دائرہ میں عمل کیا جائے گا۔ جیسا کہ بیع سلم میں باوجود اس کے کہ وہ بیع معدوم ہے اور استقراء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اخبار احاد جن کو اس بناء پر رد کر دیا گیا کہ یہ اصول کے خلاف ہیں تو وہ حقیقت میں مخالف نہیں بلکہ اصول کے موافق ہیں پس حدیث مصراۃ جس کو انہوں نے اس دلیل کی بُناء پر کہ یہ اصول کے خلاف ہے رد کر دیا حقیقت میں اس اصول کے خلاف نہیں جو انہوں نے کہا' لہٰذا الخراج بالضمان والا اصول یہاں ثابت نہیں ہوتا اس لیے کہ تھنوں میں رکا ہوا دودھ خریدنے کے بعد پیدا

نہیں ہوتا بلکہ وہ خریدنے سے پہلے کا ہوتا ہے لہٰذا وہ اس نفع کے قبیل سے نہیں جو مشتری کے پاس جا کر حاصل ہوا کہ وہ اس کا مستحق ہو اور ضمان والا قاعدہ بھی یہاں نہیں چلتا اس لیے کہ خریدار کے پاس جا کر پیدا ہونے والے دودھ کی مقدار پہچاننا ناممکن ہے کیونکہ وہ خریدنے سے پہلے والے دودھ کے ساتھ مل گیا۔ لہٰذا مثلی ضمان ممکن نہیں البتہ کھجوروں کا صاع لوٹانا اس لیے ہے کہ کھجور مثلی چیزوں میں دودھ کے سب سے زیادہ قریب ہے۔

اس لیے کہ دونوں کیلی ہیں' کھانے اور غذا کے لیے استعمال ہوتی ہیں پس قیاس اور اصول کی مخالفت کیسے ہوئی؟ اور راوی کے فقیہ نہ ہونے والا قول بھی قبول نہیں اس لیے کہ حدیث کے راوی حضور ﷺ کی صحبت کی وجہ سے فقیہ تھے احادیث کو سمجھتے تھے اور یہ بات ان کی صحت نقل کے اطمینان کے لیے کافی ہے اور عربی اسلوب اور اس کے بیان سے درکنار اس حدیث کا کوئی فتویٰ نہیں دیتا تھا' اس بناء پر جمہور کا قول راجح ہے۔

پس ہر وہ حدیث جس کو ثقہ اور قوی الحافظہ راویوں نے روایت کیا ہے، وہ صحیح ہے اس پر عمل ضروری ہے اور کیا چیز اس کے خلاف ہے اور کس شخص نے اس کی مخالفت کی ہے چاہے وہ کوئی بھی ہو اس بات کی طرف توجہ نہ دینا ضروری ہے۔ اس لیے کہ ہم اللہ پاک کی عبادت کرتے ہیں اس کے نبی ﷺ کی سنت کی اتباع کر کے اور اس سنت تک صرف راوی کے ذریعے رسائی ممکن ہے اور جب ہمیں راویوں کی عدالت، ان کا حافظہ وغیرہ ثابت ہو جائے تو یہ دلیل ہوگی کہ اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف صحیح ہے' یا تو قطعی طور پر علم ہوگا یا ظن غالب کی صورت میں اور شرعاً ان دونوں کی وجہ سے عمل واجب ہو جاتا ہے۔

۱۶۷۔سنت سے ثابت ہونے والے احکام:

نوع اوّل: وہ احکام جو قرآن پاک کے احکام کے موافق ہوں اور ان کی تاکید کرنے والے ہوں اور اس نوع کی مثال! والدین کی نافرمانی سے منع کرنا' جھوٹی گوائی اور ناحق کسی کو قتل کو کرنے سے روکنا اور اس جیسے احکام۔

نوع ثانی: وہ احکام جو قرآن پاک کے معانی کی وضاحت کرنے والے ہوں اور قرآن پاک کے مجمل احکامات کی تفصیل کرنے والے ہوں' اس کی مثال' وہ احادیث جن میں احکامات حج' زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی مقداریں اور وہ مقدار جس کی چوری پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا' بیان کیا گیا۔

نوع ثالث: کبھی احادیث میں ان احکامات کا ذکر ہوتا ہے جو قرآن پاک کے مطلق کو مقید اور عام کو خاص کرتے ہیں اس کا بیان عنقریب اپنی جگہ پر آئے گا۔

نوع رابع: وہ احکامات جو قرآن پاک میں نہیں ہیں اور قرآن پاک ان کے بارے میں خاموش ہے احادیث میں ان کا بیان ہے اس لیے سنت بذات خود مستقل تشریع احکام کا ماخذ ہے اور اس بات میں سنت قرآن پاک کی طرح ہے حضور ﷺ کا ارشاد اس بات پر دلالت کرتا ہے "الا وانی اوتیت القرآن و مثلہ معہ" یعنی مجھے قرآن پاک اور اس کی مثل سنت عطاء فرمائی گئی اور یہ ان احکامات کے بارے میں ہے جن کا قرآن پاک میں ذکر نہیں اور اس نوع کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً پالتو گدھے کے گوشت کا حرام ہونا اور کچلی والے درندے اور نوکیلے پنجوں والے پرندے کھانے کی حرمت اور جیسے ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کرنا۔ حالت حضر میں رہن کا جائز ہونا' عاقلہ پر دیت کا وجوب' دادی کی وراثت اور اس جیسے بہت سے احکام (شوکانی ص ۳۳)

احکامات پر سنت کی دلالت:

ہم نے پہلے بیان کیا کہ روایت کے اعتبار سے سنت کبھی قطعی ہوتی ہے جیسا کہ حدیث متواترہ اور کبھی ظنی ہوتی ہے جیسے حدیث غیر متواترہ یعنی خبر واحد اور خبر مشہور اور احکامات پر دلالت کرنے کے اعتبار سے بھی سنت کبھی ظنی یا قطعی ہوتی ہے پس اس لحاظ سے یہ قرآن کی طرح ہے۔ اگر لفظ ایک سے زائد معنی کا احتمال رکھے یا اس میں تاویل کا احتمال ہو تو دلالت ظنی ہوتی ہے' دلالت قطعیہ کی مثال حضور ﷺ کا ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاۃ" لفظ خمس کی اپنے معنی پر دلالت قطعیہ ہے اس میں غیر کا احتمال

نہیں پس اس لفظ کے مدلول کی وجہ سے حکم ثابت ہو جائے گا اور وہ اس مال کی زکوۃ سے بکری ادا کرنے کا واجب ہونا ہے اور دلالت ظنیہ کی مثال حضور ﷺ کا ارشاد ہے "لاصلوة الا بفاتحة الکتاب" اس حدیث میں تاویل کا احتمال ہے پس یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ نماز بالکل جائز ہی نہیں ہوتی یا سورہ فاتحہ کے بغیر کمل نہیں ہوتی جمہور اسے تاویل اول پر محمول کرتے ہیں اور احناف کے نزدیک دوسری تاویل مراد ہے۔

دلیل ثالث

اجماع

۱۶۹-اجماع کی تعریف:

اجماع کا لغوی معنی ہے کسی چیز کے بارے میں عزم اور پختہ ارادہ کرنا' اور یہی معنی مراد ہے حضور ﷺ کے اس ارشاد میں! "لا صیام لمن لم یجمع القیام من اللیل" جو شخص رات سے ہی روزے کا پختہ ارادہ نہ کرے اس کا روزہ نہیں اور کہا جاتا ہے اجمع فلان علی الامر یعنی فلاں آدمی نے کسی کام کا عزم اور مصمم ارادہ کرلیا اور اجماع کا ایک معنی متفق ہونا بھی آتا ہے۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے! ﴿فاجمعوا امرکم وشرکاء کم﴾ (یونس:۷۱)

اور کہا جاتا ہے کہ اجمع القوم علی کذا کہ سب لوگ فلاں کام پر مکمل عزم اور پختہ ارادہ کے ساتھ متفق ہو گئے اور اجماع کے اس معنی کے حصول کا تصور ایک سے زائد افراد سے کیا جاسکتا ہے بخلاف اول کے کہ اس کا حصول ایک سے بھی ہوسکتا ہے اور ایک آدمی کے بارے میں بھی وہ معنی مراد لیا جاسکتا ہے۔ علماء اصول کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے کہ نبی پاک ﷺ کی وفات کے بعد کسی زمانہ میں امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر متفق ہو جانا۔ (الامدی ج۴ ص ۱۱۵)

۱۷۰-اس اصطلاحی تعریف پر مندرجہ ذیل اصول مبنی ہیں:

(۱) غیر مجتہدین کا کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا معتبر نہیں اور مجتہد وہ ہوتا ہے جس کے اندر ادلہ تفصیلہ سے احکام شرعیہ مستنبط کرنے کا مکمل ملکہ اور صلاحیت موجود ہو اور ادلہ تفصیلہ کو ادلہ فقہیہ بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ مجتہدین کو اہل حل وعقد' یا اہل رائے واجتہاد یا علماء امت بھی کہا جاتا ہے۔ باقی غیر مجتہد وہ شخص ہے جسے امور شرعیہ کا علم نہ ہو اگر چہ کسی

اورفن کا عالم و ماہر ہو یا کسی اور علم کا ماہر ہو مثلاً علم طب اور علم ہندسہ وغیرہ۔

(۴) اور مجتہدین کے اتفاق سے تمام مجتہدین کا متفق ہونا مراد ہے۔ اہل مدینہ کا اجماع' یا اہل حرمین مکہ و مدینہ والوں کا اجماع یا کسی خاص گروہ یا جماعت کا اجماع کافی نہیں ہے (مسودہ ص ۳۳۱) ان اجماعات میں سے کوئی اجماع بھی اجماع اصطلاحی جو کہ مقصود ہے شمار نہیں ہوگا۔ اور ایک آدمی کی مخالفت نقصان دہ ہوگی لہٰذا اس کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہوگا اور یہ جمہور علماء اصول کی رائے ہے۔

بعض علماء اصول فرماتے ہیں کہ ایک دو یا تین کی مخالفت سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور بعض دوسرے علماء اس بات کے قائل ہوئے کہ اکثر مجتہدین کا متفق ہو جانا اگرچہ اجماع نہیں لیکن اس کو بھی حجت تصور کیا جائے گا اور اس کی اتباع ضروری ہوگی کیونکہ اکثریت کے اتفاق سے معلوم ہوتا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے اور ان کے پاس اس بارے میں دلیل قطعی یا راجح موجود ہے جس نے ان کو متفق ہونے کی طرف بلایا اس لیے کہ عام طور پر ایسا بہت نادر ہوتا ہے کہ مخالف کی دلیل راجح ہو (اصول الفقہ للشیخ المرحوم الخضری ص ۳۳۷) اور ہمارا خیال اس تعریف کے مقتضی کے مطابق یہ ہے کہ بلا استثناء تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری ہے پس اگر بعض نے مخالفت کی اگرچہ ایک ہی آدمی ہو تو اجماع منعقد نہ ہوگا اور جب اجماع نہ ہوا تو حجت نہ ہوئی تو اتباع بھی ضروری نہ رہی۔ اس لیے کہ اکثریت کسی بات کے درست ہونے کے لیے دلیل قطعی نہیں پس کبھی اکثریت خطاء اور غلطی پر ہوتی ہے اور حق کم لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

البتہ بسا اوقات اکثرین کی رائے بھلی معلوم ہوتی ہے تو اگر مخالفین کی دلیل راجح نہ ہو تو اکثر کی رائے کو رائے اجتہادی تصور کر کے اس پر عمل کر لینا زیادہ بہتر ہے۔

(۳) مجتہدین کے لیے شرط ہے کہ وہ سب مسلمان ہوں' اس لیے کہ حجیت اجماع پر دلالت کرنے والے دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کرنے والوں کا امت اسلامیہ میں سے ہونا ضروری ہے علاوہ ازیں اجماع کا موضوع امور شرعیہ ہوتے ہیں جن کی

بنیادعقیدہ پر ہوتی ہے یا وہ عقیدہ سے متصل ہوتے ہیں یا اس سے متفرع ہوتے ہیں۔

(۴) مجتہدین کا یہ اجماع اور متفق ہونا ضروری ہے کہ جب وہ کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہوں اسی وقت وجود میں آ جائے اور ثابت ہو جائے ان مجتہدین کے زمانہ گزر جانے کی شرط نہیں یعنی جن مجتہدین کی وجہ سے اجماع ہوا ان سب کا فوت ہو جانا شرط نہیں اسی وجہ سے ان سب میں سے بعض کا اپنی رائے سے رجوع کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور اسی طرح بعد میں کسی مجتہد کا ظاہر ہو جانا جو اجماع کے وقت موجود نہ تھا اور دیگر مجتہدین کے اجماع کی مخالفت کرنا اس سے بھی کوئی نقصان نہیں۔

بعض علماء اصول فرماتے ہیں کہ اجماع کے پائے جانے کے لیے زمانے کا گزرنا شرط ہے اس لیے کہ بعض اپنی رائے سے رجوع کر لیتے ہیں۔

راجح قول اول ہی ہے' اس لیے کہ حجیت اجماع کے دلائل میں زمانہ گزرنے کی شرط نہیں بلکہ ان کے صرف متفق ہونے کی شرط ہے۔ پس جب کسی زمانہ کے مجتہدین کا کسی واقعہ کے حکم پر اتفاق ہو جائے تو اجماع ثابت ہو گیا اور اس کی اتباع ضروری ہو گئی اور پھر بعض کا اپنی رائے سے رجوع کرنا قابل نقص شمار نہیں ہو گا یا کسی اور مجتہد کا ظاہر ہو جانا جس کی رائے مختلف ہو یہ بھی قابل نقص نہیں۔

(۵) اجماع کے لیے شرط ہے کہ مجتہدین کا یہ اتفاق کسی حکم شرعی پر ہو جیسے وجوب' حرمت' استحباب وغیرہ باقی کسی غیر شرعی مسئلہ مثلاً ریاضی' طب یا لغت وغیرہ کے مسئلہ پر متفق ہونا شرعی اجماع جو کہ مقصود ہے نہیں کہلائے گا۔

(۶) اور وہ اجماع معتبر ہے جو حضور ﷺ کی وفات کے بعد ہو۔ اکثر علماء اصول اپنی تعریف میں اس کا ذکر کرتے ہیں اور اسی کو ہم نے اختیار کیا ہے اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی کسی مسئلہ کے حکم پر اجماع ہو سکتا ہے اور اس کی دلیل وہ اجماع اور نبی کریم ﷺ کا اس کی موافقت کرنا ہو گی' لیکن ہم اس رائے کو نہیں لیتے اس لیے کہ حضور ﷺ کے ہوتے ہوئے اجماع کی ضرورت نہیں

اس لیے کہ آپ ﷺ کے فرمان اور آپ کی موافقت کا ہی اعتبار ہے اور یہی تشریع احکام کا ماخذ ہے لہٰذا اگر آپ ﷺ کے زمانہ میں اجماع ہوگا تو وہ یا تو حضور ﷺ کے فرمان کے مخالف ہوگا یا موافق ہوگا' اگر اجماع مخالف ہو تو اس اجماع کا کوئی اعتبار نہیں اور اگر موافق ہے تو اعتبار آپ ﷺ کی موافقت کا ہی ہوا اس بنا پر حضور ﷺ کے زمانہ میں اجماع واقعہ ہونے کا قول مناسب معلوم نہیں ہوتا لہٰذا ہم اس کی طرف مائل نہیں۔

(۷) حجیت اجماع:

اجماع جب اپنی شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو جس مسئلہ پر اجماع ہوا اس کے حکم پر دلیل قطعی ہوگا اور یہ اجماع حجت قطعی ہے جس کی پیروی مسلمانوں کے لیے لازم ہے' اس کے ساتھ مخالفت یا نقض جائز نہیں (مسودہ ص ۳۴۵) اور اجماع کے قائلین نے حجیت اجماع پر بے شمار دلائل پیش کیے ہیں اور وہ جمہور ہیں۔ ہم ان میں سے بعض کا ذکر کرنا کافی سمجھیں گے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) ارشاد خداوندی ہے: ﴿ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له' الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ماتولی و نصله جهنم' وساء ت مصیرا﴾ (النساء:۱۱۵)

آیت کریمہ اس طرح دلالت کرتی ہے کہ اللہ پاک نے مسلمانوں کے راستہ کی مخالفت کرنے والوں کے لیے وعید نازل فرمائی تو مسلمانوں کا راستہ ہی حق ہے جس کی اتباع واجب ہے اور اس کے علاوہ راستہ باطل ہے جس کا ترک کرنا ضروری ہے اور جس بات پر مسلمان متفق ہو جائیں وہی ان کا قطعی راستہ ہوگا پس وہ یقیناً حق ہوگا اور اس کی اتباع حتماً ضروری ہوگی اور اجماع کا یہی معنی ہے اور یہی مطلوب ہے۔

(۲) احادیث میں بہت سے آثار وارد ہوئے ہیں امت مسلمہ کے خطاء سے محفوظ ہونے پر جب وہ کسی امر پر متفق ہو جائیں اس بارے میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا

کوئی مجتہد کسی مسئلہ میں معین حکم کا فیصلہ کرے اور یہ حکم دوسرے مجتہدین تک پہنچ جائے پس وہ صراحتاً اس کی موافقت کر دیں قولاً یا فتوی دے کر' یا فیصلہ فرما کر' اجماع کی یہ قسم حجت قطعیہ ہے اس کی مخالفت کرنا اور اس کو توڑنا جائز نہیں۔

(۲) اجماع سکوتی: وہ یہ ہے کہ کوئی مجتہد کسی مسئلہ میں اپنے رائے کا اظہار کرے پھر یہ رائے پھیل جائے اور مشہور ہو جائے اور دیگر مجتہدین تک پہنچ جائے پس وہ خاموش ہو جائیں اور صراحتاً انکار نہ کریں اور نہ صراحتاً موافقت کریں اور رائے کو ظاہر کرنے سے کوئی مانع بھی موجود نہ ہو مثلاً مسئلہ میں غور وفکر کرنے میں بہت سا عرصہ گزر جائے' اور کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو مجتہد کو خاموش رہنے پر مجبور کرے' مثلاً کسی کا خوف دہشت ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور موانع جن کا ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ علماء کا اس اجماع کے بارے میں اور اس کے اعتبار کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ جس کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

قول اوّل: یہ اجماع نہیں ہے علاوہ ازیں اس کو حجت ظنیہ بھی شمار نہیں کیا جائے گا اور اس قول کے قائلین شافعیہ اور مالکیہ ہیں اور اس قول کی دلیل! یہ ہے کہ خاموش شخص کی طرف کسی قول کی نسبت نہیں ہو سکتی کیونکہ جب تک ایک شخص کوئی بات خود نہ کہے اس سے بات نکلوانا درست نہیں۔ اسی طرح سکوت کو موافقت پہ محمول کرنا بھی ممکن نہیں' کیونکہ اس سکوت کا سبب بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ دیگر لوگوں تک وہ مسئلہ پہنچا ہی نہیں۔ یا انھوں نے اس مسئلے میں اجتہاد نہیں کیا ہوتا' یا رائے قائم کرنے کے لیے اتنا وقت نہیں گزرا ہوتا' یا وہ خاموش رہنے والا یہ خیال کرتا ہے کہ رائے ظاہر کرنے کا کوئی مقتضی نہیں۔ یہ خیال کرتے ہوئے کہ دیگر جواب دینے کے لیے کافی ہیں یا اس کا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ اللہ کے نزدیک حق بات یہی ہے جس تک کوئی مجتہد اپنے اجتہاد میں پہنچے۔ لہٰذا رد یا انکار کو لازم کرنے والی کوئی چیز نہیں' یا وہ مجتہد ظالم بادشاہ سے ڈر رہا ہوتا ہے۔ یا دوسرے مجتہد کی ہیبت کی وجہ سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے شرماتا ہے۔ اسی طرح کے دیگر

احتمالات کی موجودگی میں اس بات کا یقین نہیں کیا جا سکتا کہ سکوت موافقت کی دلیل ہے اور جب موافقت پر کوئی دلیل موجود نہیں لہٰذا نہ اجماع ثابت ہوگا نہ اتفاق۔ اور جب اجماع ہی ثابت نہ ہوگا تو دلیل قائم نہ ہوگی۔

دوسرا قول: سکوت قطعی حجت ہے اس کی مخالفت جائز نہیں کیونکہ یہ صریح اجماع کی طرح ہے اگرچہ قوت کے اعتبار سے اس سے کم ہے۔ اس قول کے قائلین اکثر احناف اور حنابلہ ہیں۔ (روضۃ الناظر وجنۃ المناظر للشیخ موفق الدین بن قدامہ المقدسی ص ۱۳۸۔ ارشاد الفحول ص ۸۴، ۸۵)

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ سکوت موافقت پر ابھارتا ہے جب کہ اس کے علاوہ کوئی اور قرینہ اس پر موجود ہو اور موانع موجود نہ ہو اس اعتبار سے کہ یہ موافقت کی نشانی ہے۔ اور رائے کے مشہور ہو جانے سے، دیگر مجتہدین تک بات کے پہنچ جانے اور اتنا وقت گزر جانے کے جس میں اس مسئلے میں غور و فکر کیا جا سکے جب کہ کوئی ایسی رکاوٹ موجود نہ ہو جو اس رائے کی تصریح میں آڑ بن رہی ہو جو رائے مجتہد تک پہنچی ہے۔ بایں طور کہ وہ یہ خیال کرے کہ اس کا الٹ اس رائے کا جواب ہے یا وہ یہ خیال کرے کہ اس کے جواب دینے کی ضرورت نہیں یا اسے بادشاہ اور اہل قوت کی طرف سے تکلیف پہنچنے کا خدشہ ہو اسی طرح کے دیگر اسباب جو رائے کی تصریح میں مانع ہوں' یہ سب چیزیں قرینے کے متحقق ہونے اور موانع کی نفی کا ثبوت ہیں۔ جب یہ سب چیزیں پائی جائیں گی تو سکوت کے مواقف کی دلیل ہونے اور اجماع کے ثبوت کا اعتبار کرنے کی کوئی وجہ باقی نہ رہے گی اور اجماع قطعی دلیل ہے۔

تیسرا قول: سکوت اجماع نہیں لیکن ظنی دلیل ہے' اس قول کے قائلین کچھ احناف اور کچھ شوافع ہیں۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ سب کی طرف سے حقیقی اجماع ہو، نا کہ اندازاً اور اجماع سکوتی میں یہ بات ثابت نہیں ہوتی' کیونکہ سکوت میں

((لا تجتمع امتی علی ضلالۃ)) ((لا تجتمع امتی علی خطاء))

یہ احادیث اگرچہ خبر واحد ہیں مگر ان کے معنی متواتر ہیں ان سے یقیناً اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ جس بات پر امت متفق ہو جائے وہ حق اور درست ہے اور اجماع امت ان کے مجتہدین کے اجماع کی شکل میں ہوتا ہے کیونکہ وہ اہل رائے اہل معرفت و علم ہیں اور دوسرے لوگ ان کے تابع ہیں پس ان کا اجماع حق و درست ہوگا اور جو بات حق ہو اس کی اتباع کرنا اور مخالفت نہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور حجیت اجماع کا یہی معنی ہے۔

(۳) مجتہدین کے اتفاق کے لیے کوئی دلیل شرعی ضروری ہوتی ہے اس لئے کہ اجتہاد اپنی خواہش سے نہیں ہوتا بلکہ معین ضابطوں' مقررہ طریقوں اور اصولوں کے موافق ہوتا ہے جو کہ خواہشات سے محفوظ ہوتے ہیں جیسا کہ ہم مقدمہ میں ذکر کر چکے ہیں' اس لیے جب مجتہدین کسی رائے پر متفق ہو جائیں تو ہم کو قطعی طور پر علم ہو جائے گا کہ ان کو ضرور کوئی ایسی شرعی دلیل ملی ہے جو ان کی اس رائے کے موافق ہے جس پر انہوں نے اجماع کیا' اس لیے کہ اگر اس دلیل کی اپنے مدلول پر دلالت قطعیہ نہ ہو تو عام طور پر کسی بات پر متفق ہونا آسان نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ عقلیں اور طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں پس اگر دلیل کئی وجوہ کا احتمال رکھے تو متفق ہونا آسان نہیں ہوتا۔

۲-۱۷-۲ انواع اجماع:

(۱) اجماع صریح: اس کا مطلب ہے کہ مجتہدین صراحۃً اپنی آراء کا اظہار کریں پھر وہ ایک رائے پر متفق ہو جائیں مثلاً ایک مسئلہ مجتہدین کے سامنے پیش کیا گیا اور وہ ایک جگہ پر جمع تھے اور ہر ایک نے اپنی رائے کا اظہار کیا پھر ایک رائے پر متفق ہو گئے یا مسئلہ ان پر اکیلے اکیلے مختلف جگہوں میں پیش کیا گیا اور اس مسئلہ میں ان کی آراء ایک رائے پر متفق ہو گئیں' یا بعض مجتہدین کسی مسئلہ کے بارے میں فتویٰ دیں پھر ان کا فتویٰ دوسرے مجتہدین تک پہنچ جائے اور وہ صراحتاً ان کے فتویٰ کے ساتھ موافقت کا اظہار فرما دیں یا

بسا اوقات اس کی موافقت پر دلیل ہونے میں کلام ہوسکتا ہے پس وہ موافقت پر دلالت کرنے میں صریح ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اسے اجماع نہیں مانا جاسکتا' لیکن جب تصریح کے موانع نہ ہوں تو موافقت پر دلالت کرنے میں اس کے راجح ہونے کی وجہ سے اسے ظنی دلیل مانا جائے گا۔

۱۷۳-راجح قول:

اجماع کے محقق ہونے کے لیے جس چیز کا مطالبہ ہے وہ یہ ہے کہ سب حضرات کسی رائے پر متفق ہو جائیں اور موافقت جس طرح صراحۃً ہوسکتی ہے دلالۃً بھی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک یہ حصر نہیں کہ موافقت صرف صراحت کے ساتھ مختص ہے۔ کیونکہ سکوت موافقت کی دلیل ہوسکتا ہے جب کہ اس پر قرینہ قائم ہو اور موانع نہ ہوں۔ جیسا کہ دوسرے قول کے قائلین کا کہنا ہے۔ اس حالت میں سکوت بیان ہوگا کیونکہ وہ ضرورت کے موقع میں ہے۔ اور جب رائے باطل ہو مجتہد کا خاموش رہنا حرام ہوگا خصوصاً جب کہ مجتہدین کے بارے میں گمان یہ ہے کہ وہ حق کے اختیار کے لیے اپنی رائے کے اظہار سے گھبراتے نہیں اگرچہ اس کی وجہ سے انھیں تکالیف اور مصائب کا سامنا ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ اور یہ گمان ہمارے اس اعتقاد کو تقویت پہنچاتا ہے کہ سکوت رضا اور موافقت کی دلیل ہے نہ کہ انکار اور مخالفت کی۔

اور جب ہم صحیح طور پر سکوت کی رضا پر دلالت کو معلوم نہ کرسکیں اور نہ ہی ہمیں تصریح کے موانع کے منتفی ہونے کا علم ہو تو اس صورت میں ہم اجماع سکوتی کو صرف ظنی دلیل مانیں گے اور اجماع کے مرادی معنی والا اجماع مراد نہ ہوگا۔

۱۷۴-کسی مسئلے میں دو قول ہونے کی صورت میں مجتہدین کا اختلاف:

جب کسی بھی زمانے میں مجتہدین کی ایک مسئلے میں دو رائے ہوں تو کیا اس مسئلے میں ایک تیسرا قول نکالنا جائز ہے یا نہیں؟ اکثر کا کہنا ہے کہ جائز نہیں اور کچھ جواز کے قائل ہیں اور ایک گروہ کے ہاں ذرا تفصیل ہے۔ وضاحت اس کی کچھ یوں ہے:

پہلا قول: تیسرا قول اختیار کرنا درست نہیں' کیونکہ دو قول میں منحصر ہونا ضمنی اجماع ہے یا ان کے بقول اجماع مرکب ہے اس بات پر کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا قول نہیں۔ اس صورت میں تیسرا قول اختیار کرنا اجماع کو توڑنا ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ اس سے تیسری رائے کے قائل نہ ہونے کا علم ہوتا ہے اور کسی چیز کا قائل نہ ہونا اس چیز کے عدم کے قائل ہونے کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں واضح فرق ہے، لہٰذا ان کے اس قول کو دلیل نہیں مانا جا سکتا۔

دوسرا قول: مطلقاً جائز ہے۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب تک ایک مسئلے میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہے اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس مسئلے میں اجماع نہیں ہوا۔ کیونکہ اجماع کہتے ہیں کہ سب لوگ متفق ہوں نہ کہ بعض۔ اور جب تک اجماع نہیں ہوتا اس وقت تیسرا چوتھا اور زائد قول اختیار کرنے میں کوئی مانع نہیں کیونکہ یہ خلاف اجماع نہیں۔

یہ دلیل اگرچہ بظاہر قوی معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت کمزور ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اجماع ان کے اختلافی مسئلے کے بعض حصے میں ہو اور اسی قدر اتفاق محل اجماع ہوگا اور اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔ اس قول کے قائلین کی نظر اس بات پہ نہ پڑنے کی وجہ سے مطلق جواز کی اجازت سے وہ بہت بڑی خرابی میں پڑ گئے۔

تیسرا قول: قول ثالث اختیار کرنے میں تفصیل ہے۔ خلاصہ اس تفصیل کا یہ ہے کہ جب اختلافی رائے رکھنے والوں میں کوئی قدر مشترک ہے کہ جس پر وہ متفق ہیں تو پھر ایسا تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں جو اس متفق علیہ اور مشترک کے مخالف ہو۔ کیونکہ یہ اس اجماع کو توڑنا شمار ہوگا اور اجماع کو توڑنا جائز نہیں۔ اور اگر تیسرا قول اس کے مخالف نہیں کہ جس میں اختلاف رائے رکھنے والوں کا اتفاق ہے تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا ٹکراؤ اجماع سے نہیں ہو رہا۔ اس قول کی وضاحت کے لیے ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

(۱) حقیقی بھائیوں یا باپ کی موجودگی میں دادا کی میراث میں صحابہ کا اختلاف ہے اور اس بارے میں دو قول ہیں (۱) دادا بھائیوں کو محروم کر دے گا اور وہ اکیلا میراث کا حق دار ہوگا اگر کوئی اور ساتھ نہ ہو۔ (۲) دادا بھائیوں کے ساتھ میراث میں شریک ہوگا انھیں محروم نہ کرے گا۔ اس اختلاف میں جو قدر مشترک ہے جس پر دونوں متفق ہیں وہ بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کا ضروری ہونا ہے اور اختلاف ان کے محروم ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ پس ایک تیسرا قول اختیار کرنا بھائیوں کے ساتھ دادا وارث نہ ہوگا' جائز نہیں' کیونکہ اس سے اس بات پر اجماع ٹوٹ جائے گا کہ بھائیوں کے ساتھ دادا وارث ہوگا۔ اور اختلافی مسئلے میں یہ قدر مشترک متفق علیہ ہے۔

(۲) اسی طرح اس حاملہ عورت کی عدت کے بارے میں بھی صحابہ کا اختلاف ہے جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور ایک گروہ کا کہنا ہے کہ وہ جو مدت زیادہ لمبی ہوگی اس کے اعتبار سے عدت گزارے گی۔ یعنی مہینے یا وضع حمل' ان دونوں قولوں کے قائلین کا جس بات پر اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ وضع حمل سے پہلے صرف مہینوں پر اکتفا کر لینا درست نہیں۔ پس اب ایک تیسرا قول اختیار کرنا کہ عدت کا حساب وضع حمل سے قبل صرف مہینوں سے کیا جائے گا' درست نہیں۔ کیونکہ قدر متفق علیہ کا ٹوٹنا لازم آتا ہے اور اجماع کا توڑنا جائز نہیں۔

(۳) ایسے تیسرے قول کی مثال جو قدر متفق علیہ کے مخالف نہیں۔ میراث کو والدین اور زوجین میں سے کسی ایک میں منحصر کرنے کا مسئلہ ہے۔ عصر اول کے مجتہدین کا اس میں اختلاف ہے۔ کچھ کا کہنا ہے کہ پورے مال کا ثلث ماں کا فرض حصہ ہے، پھر احد الزوجین کو ان کا حصہ دیا جائے گا۔ زوجہ کو ربع اور زوج کو نصف' پھر باقی باپ کو دیا جائے گا۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ باقی ماندہ کا ثلث ماں کیلئے ہوگا احد الزوجین کے حصے کے بعد اور جو ترکہ باقی بچے گا وہ بطور عصبہ باپ کے لیے ہوگا۔

تابعین کے زمانے میں محمد بن سیرین نے یہ قول اختیار کیا کہ پورے مال کا ثلث

ماں کے لیے ہوگا اگر زوجہ والدین کے ساتھ موجود ہو۔ اگر خاوند کے ساتھ والدین بھی ہوں تو خاوند کے حصے کے بعد باقی کا ثلث ماں کے لیے ہوگا۔ یہ قول دونوں قولوں میں جو قدر مشترک ہے اس سے نہیں ٹکراتا لہٰذا اسے خرق اجماع میں سے شمار نہ کیا جائے گا۔ اور اس قول کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

(۴) عصر اول کے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر بیوی کو کوڑھ‘ جنون‘ دماغی مرض‘ اندام نہانی کی بندش یا شرمگاہ میں ہڈی نکل آنے کا مرض ہو تو خاوند کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ کچھ کا کہنا ہے ان تمام عیوب کی وجہ سے فسخ کا اختیار ہے اور کچھ کا کہنا ہے کہ خاوند کو جو طلاق کا حق ہے اسی پر اکتفاء کرے گا فسخ جائز نہ ہوگا۔ پس اگر کوئی مجتہد کہے کہ اس عیب کی وجہ سے فسخ جائز ہے اور اس کے علاوہ میں جائز نہیں تو یہ قول اجماع کو توڑنا نہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں قول اس قدر مشترک پر متفق نہیں‘ بعض عیوب میں فسخ ہے جیسے کہ تیسرا قول ثابت کر رہا ہے۔

۱۷۵-راجح قول:

تیسرا قول راجح ہے۔ کیونکہ اس میں اجماع کی حقیقت کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ پس اگر اجماع کسی جزئی میں ہو اور اگر چہ وہ مختلف فیہ مسئلے کی ہو‘ تو ایسا تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں جو اجماع کے مخالف ہو۔ اگر نہ ہو تو نیا قول اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ مخالفت ایسا تیسرا قول اختیار کرنے کی ہے جو مسئلہ اجماع کو توڑ دے اور سابقہ اجماع ان کی آراء تعداد پر قائم نہیں کہ جن کو اختلافی رائے رکھنے والے مجتہدین نے اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ قول اول کے قائلین کا کہنا ہے۔ حتیٰ کہ یہ بھی کہا گیا کہ نیا قول اختیار کرنا بالکل درست نہیں۔ اسے تو مسائل کے احکام پر لازم کیا جاتا ہے۔ جبکہ کسی مسئلے کی کسی جزئی میں اتفاق ہو سکتا ہے۔ اگر چہ یہ اتفاق اجمالاً ہو جیسا کہ ہم نے مثال دی بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کے مسئلے میں گویا ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اگر دادے کے ساتھ بھائی بھی ہو تو وارث ہوگا اور دیگر کہتے ہیں کہ اگر بھائی دادے کے ساتھ ہوں تو

وارث نہ ہوں گے۔ اس مسئلے میں جس جزئی پر اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ دادا وارث ہوگا۔
پس ایسا تیسرا قول اختیار کرنا جو اس متفق علیہ جزئی کے مخالف ہو جائز نہیں۔

۱۷۶۔اجماع کے لیے مستند:

اجماع کے لیے کسی شرعی سند کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ دین میں بغیر علم اور بغیر دلیل کے کوئی بات کرنا خواہشات نفس کی پیروی کرنا اور بالکل غلط ہے۔ یہ نہ تو جائز ہے اور نہ ہی واقع ہوسکتا ہے۔ کیونکہ امت مسلمہ ان احادیث کی روشنی میں جنھیں ہم نے ذکر کیا معصوم عن الخطا ہے۔ اجماع کی سند کبھی تو کتاب اللہ ہو گی اور کبھی سنت رسول ﷺ۔

پس نانی یا دادی اور بھانجیوں سے نکاح خواہ کسی بھی درجے کی ہوں۔ ان کی حرمت پر اجماع ہے اور مسند اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے۔ ﴿حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم﴾ (النساء: ۲۳) اجماع اس بات پر منعقد ہے کہ آیت کریمہ میں امہات سے مراد خواتین میں سے اصول ہیں جو کہ نانیوں اور دادیوں کو شامل ہے خواہ وہ کسی بھی مرتبے کی ہوں۔ اور بنات سے مراد عورتوں میں سے فروع ہیں پس یہ صلبی بیٹیوں کو بھی شامل ہے اور بھانجیوں کو بھی خواہ وہ کسی مرتبے کی ہوں۔

جو اجماع سنت پر مبنی ہے اس کی مثال میراث میں دادی کو سدس دینا ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے دادی کو سدس دیا۔

علمائے اصول کا اجتہاد یا قیاس پر اجماع کے منعقد ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اکثر اسے جائز قرار دیتے ہیں جب کہ داؤد ظاہری اور ابن جریر طبری ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اکثر کے مذہب کی طرف ہی ہمارا میلان ہے' صحابہ کے زمانے میں کئی ایسے اجماع ہوئے جن کی سند اجتہاد یا قیاس تھا۔ جمع قرآن پر صحابہ کا اجماع ہوا جب کہ ان کی سند مصلحت تھی۔ اور مصلحت اجتہاد کی ایک قسم ہے۔ صحابہ نے حضرت عثمان کی جمعہ کی تیسری اذان کے سلسلے میں موافقت کی۔ اور سند لوگوں کو نماز کے بارے میں مطلع

کرنے کی مصلحت تھی۔ خصوصاً وہ لوگ جو مسجد سے دور ہوں۔ اس طرح صحابہ کا اجماع خنزیر کی چربی کے حرام ہونے پر اسے اس کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے۔ (الآمدی ج۱ص ۳۲۰)

۱۷۷- اجماع کے انعقاد کا ممکن ہونا اور اس میں اختلاف کا بیان:

اجماع کے انعقاد اور اس کے عملاً واقع ہونے کے ممکن ہونے کے جمہور علماء قائل ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ نہ تو اس کا انعقاد ممکن ہے اور نہ ہی عملاً اس کا وقوع۔ ان لوگوں میں نظام معتزلی ہیں۔

جو لوگ اجماع کے انعقاد کو ناممکن کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مجتہدین کی مِنی کا پہچاننا یا تو مشکل ہے یا محال ہے کیونکہ مجتہد اور غیر مجتہد کے درمیان فرق کرنے کا کوئی ضابطہ نہیں۔ حتیٰ کہ اگر ایک علاقے میں کوئی شخص مجتہد مشہور ہے تو اسی علاقے یا کسی دوسرے علاقے کے لوگ اس بارے میں جھگڑتے ہوں گے کہ وہ اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتا اور اگر وہ اس کی اہلیت اجتہاد کے بارے میں جھگڑے بغیر اسے پہچان بھی لیں تو یہ بہت مشکل ہے کہ وہ متفق ہو جائیں اور اس کے سامنے مسئلہ پیش کریں کیونکہ ان کے علاقے اور شہروں میں فرق ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے سامنے مسئلہ پیش کرنا بھی چاہیں اپنی جگہوں میں رہتے ہوئے تو یہ بہت مشکل ہے کہ ہر ایک اس کے پاس مسئلے پہنچائے اور قابل اعتماد طور پر اس کی رائے معلوم کرے اور اس بات کا یقین بھی کرے کہ جب تمام آراء کو اکٹھا کیا گیا تو وہ اپنی اسی رائے پر قائم تھا۔ اور اس پر مزید یہ کہ اجماع کے لیے کسی سند کا ہونا ضروری ہے اگر وہ قطعی ہے تو لوگ اسے پہچانتے ہوں اور عام طور پر اس سے غفلت نہ برتتے ہوں کیونکہ قطعی کی شان یہ ہونی چاہیے کہ وہ مشہور و معروف ہو، پھر اجماع کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دلیل ظنی ہے تو عموماً اس پر اتفاق ہونا محال ہے کیونکہ مجتہدین کی افکار اور استنباطی رائے میں اختلاف ہوتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مانعین نے جو کچھ کہا یہ محض ممکن الوقوع امر کے بارے میں

شک میں پڑنا ہے، یہ قابل التفات نہیں۔اس کے وقوع کے امکان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عملاً واقع ہے۔صحابہ کے زمانے میں اجماع ہوا اور ہم تک کئی اجماع نقل ہوتے ہوئے آئے ہیں۔ جیسے میراث میں دادی کے سدس پر اجماع' مسلمان عورت کے غیر مسلم سے شادی کے باطل ہونے پر اجماع' مہر مقرر کیے بغیر نکاح کے صحیح ہونے پر اجماع' مفتوحہ زمین کو فاتحین پر تقسیم نہ کرنے پر اجماع' علاتی بھائیوں اور بہنوں کے حقیقی باپ کی عدم موجودگی میں ان کے قائم مقام ہونے پر اجماع' حقیقی بیٹے کے پوتے کو محجوب کرنے پر اجماع' اس طرح کے دیگر اجماع۔گذشتہ اجماعوں کا انعقاد اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اجماع کا وقوع ممکن ہے۔پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اجماع نہ واقع ہوا اور نہ واقع ہوسکتا ہے؟

۱۷۸-اس اختلاف میں تفصیل ہے:

اس اختلاف میں ہم تفصیل کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ہم نہ تو مطلقاً جمہور کا قول لیتے ہیں اور نہ ہی مطلقاً منکرین کے قول کا رد کرتے ہیں۔ بلکہ ہم منکرین کے دلائل کو پرکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔

(۱) منکرین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی سند اگر قطعی ہے تو وہ لوگوں سے مخفی نہیں ہونی چاہئے۔اگر ایسی بات ہے تو پھر اجماع کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔اگر سند ظنی ہے تو ان کا اتفاق محال ہے۔اور پھر اجماع ہی منعقد نہیں ہوسکتا' یہ قول اپنی تمام تر شقوں کے ساتھ ان کے قول کی دلیل نہیں بن سکتا۔اجماع میں دلیل قطعی اس کی قوت میں اضافہ کرتی ہے اور اس کی دلیل تلاش کرنے سے بے نیاز کر دیتی ہے۔اگر اجماع کی سند ظنی دلیل ہو جیسے خبر واحد' تو اس پر بھی اجماع کا امکان محال نہیں۔جب کہ وہ واضح اور اس کا معنی ظاہر ہو۔اس صورت میں اجماع کی وجہ سے دلیل ظنی کا حکم ختم ہو جائے گا اور وہ دلیل قطعی بن جائے گی۔

(۲) باقی ان کی یہ دلیل کہ مجتہدین چونکہ مختلف شہروں میں بٹے ہوئے ہوتے ہیں لہٰذا ان کی شخصیت کو پہچاننا ممکن نہیں، یہ قول قابل غور ہے۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ سلف کا زمانہ دو جدا جدا زمانوں پر منقسم ہے۔

۱-عصر صحابہ ۲-بعد کے لوگوں کا زمانہ

عصر صحابہ خصوصاً حضرت ابوبکر اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے زمانے میں مجتہدین بہت کم تھے' اور مشہور تھے۔اور تقریباً سب کے سب مدینے ہی میں موجود تھے یا ایسی جگہوں میں کہ جہاں ان تک اور ان کی آراء تک رسائی آسان تھی۔ اجتہاد نے مشورے کی صورت اختیار کر رکھی تھی۔ اس زمانے میں جیسا کہ پہلے حالات بیان کیے' اجماع کا انعقاد یا نہایت آسان تھا اور وہ عملاً واقع بھی ہوا اور ان کے اکثر اجماع ہم تک نقل ہوئے' کچھ سے جمہور دلیل پکڑتے ہیں اور انھیں ہم نے کچھ پہلے ہی ذکر کیا۔

ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اجماعات سارے کے سارے صریح نہ تھے' یہ بالکل برحق ہے ہم اسے تسلیم کرتے ہیں، بالکل انکار نہیں کرتے' لیکن اس میں ابہام کیا ہے؟ اجماع سکوتی علماء کے ایک فریق کے مطابق جیسا کہ بیان ہو چکا اجماع صریح کی طرح ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اجماع سکوتی بعض کے نزدیک دلیل نہیں تو اس وقت صحابہ کا اجماع سکوتی اجماع کے منعقد ہونے پر دلیل نہ ہوگا اور نہ ہی دوسروں کے خلاف دلیل۔

ہم تو کہتے ہیں کہ صحابہ کے اجماع سکوتی کو چند وجوہ کی وجہ سے مناسب یہ ہے کہ اجماع صریح کے قائم مقام کیا جائے۔ایک وجہ یہ ہے کہ ان کی (مجتہدین) تعداد قلیل اور وہ معروف بھی تھے۔اور جب ان کی سیرت اور ان کے اس قول کو اختیار کرنے جسے وہ بغیر کسی کے خوف اور ہیبت کے حق خیال کرتے ہیں' سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے علماء سے جو عہد لیا وہ اسے پورا کرنے کے حریص تھے یعنی حق کو واضح کرنا اور نہ چھپانا۔

ہمارے لیے بطور دلیل اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ یہ وصف اتنا عام تھا کہ عام مسلمانوں میں بھی پایا جاتا تھا۔کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک عورت نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عورتوں کے مہر کم رکھنے کے بارے رائے کو جھٹلا دیا جب کہ آپ منبر پر خطبہ دے رہے تھے اور اس نے کسی چیز کا خوف نہ کھایا۔اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا

مفتوحہ زمین کی تقسیم کے بارے میں مباحث' معروف ہیں۔ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کی مخالفت کا اعلان کیا بلکہ سخت الفاظ کہے۔ انھیں اس بات سے اس چیز نے نہیں روکا کہ وہ امیر المؤمنین کی مخالفت کر رہے ہیں' حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ کہنا پڑا۔ اللھم اکفنی بلالا و صحبہ اس سے زیادہ کچھ نہ کہا اور نہ ناراض ہوئے۔ جب صحابہ کا مزاج یہ تھا تو مشکل بات ہے کہ ہم تسلیم کر لیں کہ مجتہدین صحابہ کا سکوت بغیر رضامندگی اور موافقت کے تھا۔ بلکہ ہم یقین سے کہتے ہیں کہ جب رائے ان تک پہنچ گئی پھر ان کا سکوت رضامندگی اور موافقت کی دلیل ہے اور ان تک رائے پہنچنا بالکل آسان تھا کیونکہ ان کی تعداد ہی کم تھی۔ اور وہ یا تو مدینے میں یا قریب ہی کسی جگہ میں تھے۔

باقی صحابہ کے زمانے کے بعد اجماع کے انعقاد کو تسلیم کرنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ فقہاء دور دراز علاقوں اور مسلمانوں کے کثیر شہروں میں پھیلے ہوتے تھے۔ اور ان کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی اور مذاہب بھی۔ اور وہ اجتہاد مشورے کی صورت میں نہ کرتے جیسا کہ عہد صحابہ میں تھا' زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض مسائل میں اجتہادی احکام مشہور ہو گئے اور ان کے مخالف کا علم نہ ہو سکا' لیکن مخالف کی معرفت کا معدوم ہونا مخالف کے وجود کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور ہم اسے نہ تو اجماع مان سکتے ہیں اور نہ ہی اجماع سکوتی۔

۱۷۹۔ موجودہ زمانے میں اجماع کی اہمیت اور اس کے انعقاد کا امکان:

اجماع فقہ اسلامی کے اہم مصادر میں سے ہے اور ادلہ احکام میں سے ہے، اس کی صحت اور اعتبار کے ساتھ۔ جدید پیش آنے والے حالات کے شرعی احکام کی معرفت میں اس سے استفادہ ممکن ہے اور ایسے مسائل ہمارے زمانے میں بہت زیادہ ہیں۔ ہاں یہ استفادہ مکمل طور پر ممکن نہیں جب تک تمام فقہاء جمع ہوں اور ان کے سامنے مسائل پیش کیے جائیں اور ان کی آراء کو معلوم کیا جائے۔

دلیل رابع

قیاس

۱۸۰- قیاس کی تعریف:

لغت میں قیاس کا اطلاق ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اندازہ کرنے پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے میں نے زمین کا سیر کے ساتھ اندازہ کیا یعنی پیمائش کی اور ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے پر کبھی قیاس کا اطلاق ہوتا ہے تا کہ ان میں سے ہر ایک کی مقدار دوسرے کی بنسبت معلوم ہو سکے پھر قیاس کا استعمال دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کے لیے زیادہ مشہور ہو گیا۔ یہ برابری حسی ہو یا معنوی' حسی کی مثال: جیسے قائل کا قول' میں نے اس ورق کا اس ورق سے قیاس کیا یعنی اس کے برابر کیا' معنوی کی مثال: جیسے قائل کا قول! فلاں کا علم فلاں کے علم کے برابر نہیں ہو سکتا' یعنی ان دونوں کے علم میں برابری نہیں ہو سکتی۔

علماء اصول کی اصطلاح میں قیاس کی تعریف یہ ہے کہ: جس مسئلہ کے حکم کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو اس کو اس مسئلہ سے ملانا جس کے بارے میں نص وارد ہوا ہے اس حکم کی علت میں دونوں کے مشترک ہونے کی وجہ سے' یا قیاس کہتے ہیں کہ ایسا واقعہ جس کے حکم کے بارے میں نص وارد نہ ہوا ہو اس واقعہ کے ساتھ جس کا حکم نص میں وارد ہو برابر کرنا ان دونوں واقعوں کا حکم کی علت میں برابر ہونے کی وجہ سے (شرح الورقات فی الاصول لامام الحرمین ص ۱۹۷-۱۹۸ ارشاد الفحول ص ۱۹۸' آمدی ج ۳ ص ۲۶۳ مستصفی للغزالی ج ۲ ص ۵۴)

اس کی تفصیل و وضاحت یہ ہے کہ شارع کبھی کسی واقعہ کے بارہ میں خاص حکم

واضح طور پر بیان فرماتے ہیں اور مجتہد اس حکم کی علت معلوم کرتا ہے پھر ایک دوسرا واقعہ پایا جاتا ہے جس کے حکم کے بارے میں نص وارد نہیں ہوتا لیکن یہ حکم کی علت میں پہلے واقعہ کے برابر ہوتا ہے پس مجتہد اس واقعہ کو پہلے واقعہ کے ساتھ ملا دیتا ہے اور ان دونوں کا ایک حکم بیان فرماتا ہے۔ پس یہ ایک واقعہ کو دوسرے سے ملانا قیاس کہلاتا ہے اور علماء اصول اس کی چند اور بھی تعبیریں کرتے ہیں مثلاً دو واقعوں کو حکم میں برابر کرنا، حکم کو ایک واقعہ سے دوسرے واقعہ کی طرف متعدی کرنا، منتقل کرنا، پس تمام عبارات مثلاً الحاق، تسویہ، تعدیہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ ہے کسی واقعہ کے بارے میں جو حکم نص میں وارد ہے اس حکم کو ان واقعات کی طرف متعدی کرنا جو علت میں ان کے برابر ہوں اور یہی قیاس ہے۔

پس قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اس حکم کو ظاہر کرتا ہے جو مقیس کے لیے وہ اس وقت سے ثابت ہے جب سے مقیس علیہ کے لیے وہ حکم ثابت ہے اس میں علت حکم پائے جانے کی وجہ سے، جیسا کہ یہ مقیس علیہ میں موجود ہے اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ مقیس میں حکم کا ظاہر ہونا اس وقت تک موخر ہوگا جب تک مجتہد اس میں علت کے وجود کو ظاہر نہ کرے تو قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے اس کو ثابت کرنے والا نہیں ہے اور مجتہد کا کام ہے حکم کی علت کو پہچاننا، مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اشتراک بیان کرنا ہے پس وہ ظاہر کرے کہ ان دونوں کا حکم ایک ہے۔

۱۸۱۔ارکان قیاس:

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے قیاس کے چار ارکان واضح ہوتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) اصل: اس کو مقیس علیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ مسئلہ جس کا حکم نص میں وارد ہو۔

(۲) حکم اصل: یعنی وہ حکم شرعی جو قیاس کے رکن اصل میں نص سے ثابت ہو۔

(۳) فرع: اس کو مقیس بھی کہتے ہیں یعنی وہ مسئلہ جس کا حکم نص میں وارد نہ ہو اور قیاس

کے ذریعے اس کا بھی اصل والا حکم مراد لیا جاتا ہے۔

(۵) علت: یہ وہ وصف ہے جو اصل میں موجود ہوتا ہے اور یہ وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اس مسئلہ میں حکم مشروع ہوا اور اسی علت کا فرع میں پائے جانے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ اس حکم میں برابر کر دیا جاتا ہے۔

باقی وہ حکم جو قیاس کی وجہ سے فرع کے لیے ثابت ہوتا ہے وہ قیاس کا محمل نتیجہ ہے یا قیاس کا ثمرہ ہے وہ قیاس کے ارکان میں سے نہیں ہے۔

۱۸۲- قیاس کی مثالیں:

(۱) شراب کی حرمت کے بارے میں نص وارد ہے اور نص اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے:

﴿یاایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون﴾ (مائدہ:۹۰)

اور خمر فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اس نشہ آور شراب کا نام ہے جو انگوروں سے بنائی گئی نہ کہ کسی اور چیز سے پس یہ اصل ہے جس کا حکم نص میں وارد ہے اور وہ حرمت ہے اور نبیذ التمر یا شعیر یعنی جو یا کھجوروں کا نبیذ فرع ہے ان کے حکم کے بارے میں نص موجود نہیں لیکن ان میں علت حکم موجود ہے اور وہ ہے نشہ آور ہونا تو ان کو علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے شراب پر قیاس کیا جائے گا اور ان پر بھی شراب والا حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔

(۲) وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا، اس کا حکم نص میں موجود ہے اور وہ اس وارث کا میراث سے محروم ہونا اور نص نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے "لا یرث القاتل" اور حکم کی علت ہے قتل عمد کو کسی چیز کے اس کے وقت سے پہلے جلدی حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا لہٰذا اس کے اس برے ارادے کو رد کیا جائے گا اور اس کو میراث سے محروم کر کے سزا دی جائے گی اور موصی لہ کا اپنے موصی کو قتل کرنا اس کا حکم نص میں موجود نہیں لیکن اس واقعہ میں بھی وہی علت حکم موجود ہے جو پہلے واقعہ میں ہے اور وہ ہے جرم کر کے کسی چیز کو

اس کے وقت سے پہلے جلدی حاصل کرنا' موصی لہ کا اپنے موصی کو قتل کرنے کا واقعہ وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنے والے واقعہ کے ساتھ ملا دیا جائے گا اس لیے کہ دونوں میں علت حکم مشترک ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہوگا پس موصی لہ کو بھی موصی کی وصیت سے محروم کردیا جائے گا۔

(۳) ایک انسان کا اپنے دوسرے بھائی کی بیع پر بیع کرنا' اس کی منگنی پر اپنا پیغام نکاح بھیجنا جائز نہیں اس لیے اس کی ممانعت میں نص وارد ہے جو آپ ﷺ کا ارشاد ((المومن اخو المومن فلا یحل للمومن ان یخطب علی خطبة اخیه او یبتاع علی بیع اخیه حتی یذر)) اور حکم کی علت ان معاملات میں دوسرے کے حق پر زیادتی اور ظلم کرنا ہے اور اس کو تکلیف پہنچانا ہے اور اس وجہ سے آپس میں دشمنی اور بغض وحسد پیدا ہوگا۔

اور ایک انسان کا کسی چیز کو کرایہ پر لینا جس کو دوسرا لے رہا ہے اس کا حکم نص میں موجود نہیں پس اس کو پہلے واقعہ پر قیاس کیا جائے گا ان کے علت حکم میں مشترک ہونے کی وجہ سے اور ان کا حکم برابر ہوگا یعنی اس سے رک جانا۔

(۴) جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا منع ہے کیونکہ یہ حکم نص میں وارد ہے اللہ پاک کا ارشاد ہے:﴿یاایها الذین آمنوا اذا نودی لصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع﴾ (جمعہ:۹)

اور علت حکم ہے اس وقت بیع کرنے کا نماز جمعہ کے لیے جانے میں رکاوٹ بننا اور اس کے فوت ہونے کا احتمال ہونا اور یہ علت اس وقت کسی چیز کو کرایہ پر لینے' رہن رکھنے یا نکاح وغیرہ کرنے میں بھی پائی جاتی ہے' پس ان تصرفات کا حکم بھی بیع پر قیاس کرتے ہوئے ممانعت کا ہوگا۔

۱۸۳- قیاس کی شرائط:

(فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۵۰' مستصفی للغزانی ج ۲ ص ۳۲۵

آمدی ج ۳ص ۲۷۷)

قیاس کا عمل اس وقت تک درست نہیں جب تک اس کی خاص شرائط نہ پائی جائیں اور وہ شرائط بعض اصل سے متعلقہ ہیں اور بعض بقیہ ارکان سے متعلق ہیں۔

پس اصل کے لیے شرط ہے کہ وہ کسی اور اصل کی فرع نہ ہو' یعنی اس کا حکم کسی نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو باقی دوسرے ارکان کی شرائط کے لیے تفصیل درکار ہے خصوصاً علت کی شرائط۔

۱۸۴-اولاً اصل کے حکم کی شرائط:

(۱) اس حکم کے لیے ضروری ہے کہ وہ شرعی اور عملی ہو کتاب اللہ یا سنت کے نص سے ثابت ہو اور اگر اس کا ثبوت اجماع سے ہو تو بعض علماء اصول فرماتے ہیں کہ اس حالت میں قیاس درست نہیں اس لیے کہ قیاس کا مدار حکم کی علت معلوم کرنے پر ہے اور اس علت کے فرع میں موجود ہونے کی بناء پر اس کو حکم میں اصل کے برابر کر دیا جاتا ہے اور یہ اس صورت میں نہیں ہو سکتا جس کا حکم اجماع سے ثابت ہو اس لیے کہ اجماع کا سند ذکر کرنا شرط نہیں اور سند کے ذکر کے بغیر حکم کی علت معلوم نہیں ہو سکتی لہٰذا قیاس ممکن نہیں۔

بعض دوسرے علماء فرماتے ہیں کہ! قیاس کے ساتھ حکم کو فرع میں ثابت کرنا صحیح ہے اگر چہ حکم کا ثبوت اجماع کے ساتھ ہو۔ اس لیے علت حکم کی معرفت کئی طریقوں سے ہو سکتی ہے' مثلاً اصل اور اس کے حکم درمیان مناسبت' اس کا بیان آگے آئے گا۔ لہٰذا اجماع میں سند کا ذکر نہ ہونا مضر نہیں اور علت کی معرفت میں حائل نہیں اور یہی قول راجح ہے باقی اگر کوئی حکم صرف قیاس سے ثابت ہو تو اس کو اصل بنانا درست نہیں اور اس پر قیاس کرنا درست نہیں بلکہ اس اصل پر قیاس ضروری ہے جس کا حکم نص سے ثابت ہو۔

(۲) وہ حکم معقول المعنی ہو یعنی وہ ایسی علت پر مبنی ہو جس کا ادراک اور جاننا عقل کے لیے ممکن ہو اس لیے کہ قیاس کی بنیاد علت حکم کو جاننا اور فرع میں اس علت کے پائے جانے کا علم ہونا' تا کہ اس کے ذریعے اس کا حکم فرع میں ثابت کیا جا سکے ان دونوں کے

علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے پس اگر عقل کے لیے علت کا جاننا ناممکن و مشکل ہو جائے تو پھر قیاس بھی نہیں ہوسکتا' اسی بناء پر علماء فرماتے ہیں کہ: احکام تعبدیہ میں قیاس نہیں اور یہ وہ احکام ہیں کہ جن علتوں پر ان کی بنیاد ہے ان کا علم اللہ پاک کے پاس ہے اور کسی کے لیے ان کی معرفت کا طریقہ مقرر نہیں کیا' جیسے رکعات کی تعداد اور زانی وزانیہ کو سو کوڑوں کی حد لگانا اور تہمت لگانے والے کو ۸۰ کوڑے لگانا اور حج بیت اللہ میں مخصوص تعداد میں طواف کرنا اسی طرح عدد معین کے ساتھ صفا و مروہ کی سعی کرنا اسی طرح اور مسائل۔

اور اگر حکم معقول المعنی ہو یعنی اس کا مدار اسی علت پر ہو جس کا ادراک عقل کے لیے ممکن ہو تو اس حالت میں قیاس صحیح ہے جب علت معلوم ہو جائے اور فرع میں اس علت کا وجود ثابت ہو جائے چاہے اصل کا حکم احکام عزیمت میں سے ہو یعنی وہ احکام جو ابتداء مشروع ہوئے یا احکام رخصت میں سے ہوں یعنی وہ احکام جو استثناء مشروع ہوں۔ احکام عزیمت کی مثال جیسے شراب نوشی کا حرام ہونا قاتل وارث کو میراث سے محروم کرنا وغیرہ اور احکام رخصت کی مثال جیسے بیع عرایا' ضرورت کے وقت مردار اور اس جیسے دوسرے محرمات کھانا وغیرہ۔

(۳) اس حکم کی علت ایسی ہو جو فرع میں بھی پائی جاسکتی ہو پس اگر علت اصل میں ہی بند ہو اور اس کا وجود و تحقق غیر میں نہ ہوسکتا ہو تو قیاس ممتنع ہوگا' اس لیے کہ قیاس کے لیے اصل اور فرع کا علت حکم میں مشترک ہونا ضروری ہے۔ جب علت حکم کا غیر میں پایا جانا متصور نہیں ہوسکتا تو علت میں مشترک ہونے کا بھی تصور نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا نتیجتاً قیاس ناممکن ہوگا' جیسے سفر میں قصر نماز پڑھنا' یا اس میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہونا' تو علت حکم ان دونوں میں سفر ہے اور غرض ہے مشقت اور تکلیف کو ختم کرنا' لیکن یہ یعنی سفر والی علت غیر مسافر میں نہیں پائی جاسکتی تو اس پر اس شخص کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جو حضر کی حالت میں مشقت والے کام کرے یا تھکا دینے والی محنت کرے۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم اسی کے ساتھ خاص نہ ہو اس لئے کہ اس کا اصل ہی کے ساتھ خاص ہونا اس کو فرع کی طرف منتقل ہونے سے مانع ہے اور جب حکم متعدی نہیں ہوسکتا تو قطعی طور پر قیاس کا ہونا بھی ممتنع ہے۔ اس لیے کہ قیاس اس حالت میں اس دلیل کے مناقض ہوگا جو اس حکم کے اصل کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کررہی ہے اور جو قیاس دلیل کے مناقض و مخالف ہو وہ باطل ہے۔ اس کی مثال جیسے چار سے زائد شادیوں کا جائز ہونا اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں سے نکاح کا حرام صرف آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اس اباحت اور حرمت میں کسی دوسرے کو قیاس کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح اس کی مثال! خزیمہ بن ثابت اکیلے کی گواہی کا قبول ہونا یہ حکم صرف ان ہی کے ساتھ خاص ہے جو کہ نبی پاک ﷺ کے اس ارشاد سے ثابت ہے: ((من شهد له خزيمة فهو حسبه)) پس اس پر ان کے علاوہ امت کے دیگر افراد کو قیاس کرنا درست نہیں چاہے فضیلت و تقویٰ میں ان کا کوئی بھی درجہ ہو۔

۱۸۵-فرع کی شرائط:

پہلی شرط یہ ہے کہ فرع کا حکم کسی نص سے ثابت نہ ہو اس لیے کہ قیاس کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کسی مسئلہ کے بارے میں نص موجود نہ ہو علماء اصول کے نزدیک یہ قاعدہ ثابت شدہ ہے کہ نص کے مقابلہ میں اجتہاد نہیں، جب نص پایا جائے تو قیاس کا کوئی مطلب نہیں، اسی بناء پر قائل کا یہ قول کہ غیر مومن غلام کو قسم کے کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں کفارہ قتل خطاء پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ اللہ پاک کے اس ارشاد میں وارد ہے: ﴿من قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة﴾ (نساء:۹۲)

تو یہ قیاس درست نہیں، اس لیے کہ یہ قیاس اس نص کے خلاف ہے جو کہ کفارہ یمین کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿لا يواخذ كم الله باللغو فی ایمانكم ولكن يواخذكم بما عقد تم الايمان فكفارته اطعام عشرة

مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة﴾ (مائدہ:۸۹) اس نص میں مطلق رقبے کا ذکر ہے وصف ایمان کے ساتھ معتبر نہیں لہٰذا اس کو کفارہ قتل خطاء پر قیاس کر کے ایمان کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں۔

(۲) اصل کی علت فرع میں بھی موجود ہو اس لیے کہ حکم کا فرع کی طرف متعدی ہونے کے لیے علت کا فرع کی طرف متعدی ہونا شرط ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ فرع کے اندر بھی بعینہٖ وہی علت موجود ہو جو کہ اصل اندر موجود ہے اور جس پر حکم کا مدار ہے۔ اس۔ اگر فرع علت کے اندر اصل کے مساوی نہ ہوئی تو حکم میں مساوی ہونا بھی ناممکن ہے۔ اس لیے کہ یہ برابری یعنی حکم کا اصل سے فرع کی طرف متعدی ومنتقل ہونا اس بنیاد پر ہے کہ وہ دونوں علت کے اندر مماثل ومساوی ہوں پس جب وہ علت میں مماثل نہیں تو حکم میں بھی مماثل ومساوی نہیں ہو سکتے۔

اور وہ قیاس جس میں شرط نہ پائی جائے اس کو قیاس مع الفارق کہا جاتا ہے' اس کی مثال! وہ زمین جس میں شفعہ کیا گیا اس کو ان شرکاء کے درمیان تقسیم کرنا جن کو حق شفعہ حاصل ہے آیا ان افراد کی تعداد کے مطابق تقسیم کی جائے گی اور ان کے حصوں کی مقداروں کا اعتبار نہیں ہوگا یا ان کے حصوں کے حساب سے تقسیم ہوگی؟ احناف کہتے ہیں کہ ان کی مقداروں کے حصوں سے قطع نظر اس زمین کو ان کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا۔ دیگر فقہاء کا قول ہے کہ اس کو ان کے درمیان حصوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔ وہ دلیل میں یہ قیاس پیش کرتے ہیں کہ وہ شفعہ کے ذریعے حاصل شدہ مال اس مال مملوک سے حاصل شدہ پیداوار کی طرح ہے، جو شرکت کے طریقہ پر حاصل ہو یعنی جس میں کئی لوگ شریک ہوں اور چونکہ وہ پیداوار شرکاء کے درمیان بالاتفاق اس مال مشترک میں ان کے حصوں کے اعتبار سے تقسیم ہوتی ہے اسی پر قیاس کیا جائے گا وہ مال بھی ان شرکاء کے درمیان جو شفعہ کی وجہ سے شریک ہوئے ہیں ان کے درمیان ملکیت میں ان کے حصوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔ احناف اس قول کی تردید

میں فرماتے ہیں کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ شے مملوکہ سے حاصل ہونے والی پیداوار میں سے ہر شریک کو اس کی ملکیت سے حاصل ہونے والی پیداوار کے بقدر حصہ ملتا ہے اور شفعہ کے ذریعے حاصل ہونے والی پیداوار ان کی ملکیت سے حاصل پیداوار نہیں ہوتی اس لیے کہ غیر کی ملکیت کسی کا ثمرہ یا پیداوار نہیں ہوسکتا۔

۱۸۶-علت کی شرائط:

علت قیاس کی بنیاد و مرکز ہے اور اس کا ایک عظیم رکن ہے' علت کی معرفت اور اس کے فرع میں پائے جانے پر ہی قیاس مکمل ہوتا ہے اور اس کا ثمرہ ظاہر ہوتا ہے پھر ہی مجتہد کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم جس کے بارے میں نص وارد ہے وہ اپنے مورد میں بند نہیں بلکہ ان تمام واقعات کے لیے جن میں یہ علت حکم پائی جائے یہی حکم ہے' ان تمام باتوں کی بناء پر اور علت کی اہمیت کی وجہ سے ایسی تمہید کا بیان کرنا ضروری ہے جس میں علت کے مقصد یعنی اس کے معنی اصطلاحی کی وضاحت کی جائے اور علت و حکمت کے درمیان فرق بیان کیا جائے۔ اس تمہید کے بعد ہم شرائط علت کو بیان کریں گے۔

۱۸۷- جمہور محققین کے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ احکام شرعیہ عبث اور بے کار مشروع نہیں ہوئے اور کوئی ایسا سبب نہیں جو ان کی تشریع کا داعی ہو اور ایسے مقاصد نہیں جن کا وجود مراد نہ ہو بلکہ احکام شرعیہ بندوں کی مصلحت کے لیے دیئے گئے ہیں یہ مصلحت فی الفور ہو یا تاخیر سے اور یہ مصلحت جو مقصود ہے یا تو ان کے لیے منافع و فوائد کا حصول ہے یا ان سے ضرر و مفاسد اور تکلیف کو دور کرنا ہے پس یہ مصلحت چاہے اس کی کوئی بھی شق ہو یہی تشریع احکام کا اصل سبب و موجب ہے' چاہے وہ حکم امر' نہی ہو یا اباحت ہو اور اسی بات پر نصوص و احکام شرعیہ کا استقراء بھی دلالت کرتا ہے کہ چاہے عبادات ہوں یا معاملات قرآن پاک اکثر اس حکم کی تشریع کا سبب بننے والی حکمت کا اس حکم کے ساتھ ذکر فرماتا ہے چاہے وہ حکمت نفع کا حصول ہو یا نقصان کا دفع ہو' اس کی چند مثالیں۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ولکم فی القصاص حیوۃ یااولی الالباب﴾ (بقرہ:۱۷۹)

﴿واعدوا لهم ماستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم﴾ (انفال:٦٠)

﴿انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطن فاجتنبوه لعلكم تفلحون ○ انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر و يصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة' فهل انتم منتهون○﴾ (مائدہ:۹۰)

﴿فلما قضٰى زيد منها وطراً زوجنكها لكى لايكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعياء هم اذاقضوا منهن وطراً وكان امر الله مفعولا﴾ (احزاب:۳۷)

پہلی آیت نے اس بات کا فائدہ دیا کہ قصاص کی مشروعیت سے مقصود جان کی حفاظت ہے' اور دوسری آیت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ عسکری قوت بڑھانے سے مقصود دشمن کو ڈرانا اور خوفزدہ کرنا ہے تاکہ وہ سرکشی سے باز رہے۔

اور تیسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب اور جوئے کی حرمت سے مقصود ان سے پیدا ہونے والے مفاسد مثلاً عداوت دشمنی اور بغض وحسد سے محفوظ رہنا ہے۔

اور چوتھی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مقصود مسلمانوں سے اپنے منہ بولے بیٹوں کی مطلقہ بیویوں سے شادی کرنے میں ان سے تنگی کو دور کرنا ہے اور ان جیسی ہی ایک آیت حج کے بارے میں آتی ہے ﴿ليشهدوا منافع لهم﴾ (حج:۲۸)

اور ایسی ہی ایک آیت نماز کی فرضیت کے بارے میں آئی ہے: ﴿ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (عنکبوت:۴۵)

اور اسی طرح زانی اور زانیہ کو کوڑے لگانے کی مشروعیت بھی انساب کی حفاظت کی مصلحت کے تحت ہے، چور کا ہاتھ کاٹنا اموال کی حفاظت کے لیے ہے' اور اسی طرح دیگر احکام۔ اور سنت بھی اسی راستہ پر چلی ہے یعنی احادیث میں بھی اکثر یہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے پس اکثر احادیث میں اپنے مقصد تشریع پر صراحتاً دلالت موجود ہوتی ہے' جیسے

حضور ﷺ کا ارشاد پاک ہے: ((یامعشر الشباب من استطاع الباءة فلیتزوج، فانه اغض للبصر احصن للفرج)) دوسری حدیث پاک میں ارشاد ہے۔ ((فمن صلّی بالناس فلیخفف فان فیهم المریض والضعیف وذالحاجة)) لہٰذا تشریع احکام سے مقصود بندوں کی مصلحت کو پورا کرنا ہے اور اسی مصلحت کو حکم کی حکمت یا علت کہا جاتا ہے۔ پس حکم کی حکمت یہی مصلحت ہے چاہے وہ نفع پہنچانا ہو یا نقصان کو دور کرنا ہو اور اس حکم کو مشروع کر کے اس حکمت و مصلحت کو ثابت کرنا شارع کا مقصود ہے۔

مگر یہ بات ملحوظ رہے کہ شریعت نے اکثر حکم کو اس کی حکمت کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کے ساتھ نہیں جوڑا بلکہ اس کو کسی دوسری چیز نے جوڑا ہے جس کے ساتھ حکم کا ربط ہونے اور اس پر بناء ہونے کی وجہ سے حکم کی حکمت متحقق ہو یعنی جو مصلحت مقصود ہے وہ پوری ہو جائے، جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت، اس حکم کا تعلق اپنی حکمت یعنی مشقت و تکلیف کو دور کرنے کے ساتھ نہیں بلکہ ایک اور امر یعنی سفر اور مرض کے ساتھ ہے اس لیے کہ اس کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے حکم کی حکمت متحقق و ثابت ہو جاتی ہے۔

یہ طریقہ اختیار کرنے کا سبب یہ ہے کہ حکمت کبھی کوئی پوشیدہ و مخفی چیز ہوتی ہے ظاہر میں اس کا پایا جانا ممکن نہیں ہوتا تو اس پر حکم کی بنیاد رکھنا بھی ممکن نہیں ہوتا۔ جیسے خرید و فروخت اور دیگر معاملات کا جائز ہونا کیونکہ ان معاملات کے جائز ہونے کی حکمت ان کی شرعی حاجتوں کو پورا کر کے ان سے تنگی و حرج کو ختم کرنا ہے اور حاجت ایک پوشیدہ چیز ہے پس شارع نے حکم کو ایک دوسرے امر ظاہر کے ساتھ جوڑ دیا جس سے حاجت کے پائے جانے کا گمان ہوتا ہے اور وہ ہے ایجاب و قبول اور کبھی حکمت ایک غیر منضبط چیز ہوتی ہے یعنی جو کہ لوگوں اور ان کے اندازوں کے بدلنے سے بدل جاتی ہے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھنا ممکن نہیں ہوتا اس لیے کہ یہ احکام میں اضطراب و تذبذب کا سبب ہوگا

پس اس وقت مکلف ہونے کا حکم درست نہیں رہ سکتا اور نہ عام و منضبط ہوسکتا ہے اور احکام سے پیچھا چھڑانے کے بہت سے اسباب پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

مثلاً رمضان میں مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہونا' اس کی حکمت ہے رفع مشقت اور یہ ایک تقدیری چیز ہے جس کا کوئی ضابطہ نہیں تو شارع نے اس حکم کو ایک منضبط اور معین چیز کے ساتھ جوڑ دیا جو کہ سفر یا مرض ہے اس لیے کہ ان دونوں سے یہ غالب گمان ہوتا ہے کہ حکم سے جو حکمت مقصود ہے وہ ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح اس کی مثال: شفعہ کا مشروع ہونا نقصان دور کرنے کے لیے اور نقصان غیر معین چیز ہے تو حکم کو شرکت یا ہمسائیگی کے ساتھ جوڑا گیا اس لیے کہ شریک یا ہمسایہ ان دونوں کو خریدار سے نقصان پہنچتا ہے تو حکم کو ان دو چیزوں کے ساتھ متعلق کیا گیا جن سے نقصان دور ہونے کا گمان ہوتا ہے اور یہی شارع کا مقصود ہے لہٰذا حکمت کے پوشیدہ یا غیر منضبط ہونے کی وجہ سے اکثر حکم کا تعلق اس کے ساتھ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو ایک ایسے امر ظاہر اور معین کے ساتھ جوڑا جاتا ہے جس سے حکم کی حکمت کے ثبوت کا گمان ہوتا ہے اور اسی امر ظاہر و منضبط کو علماء اصول کے نزدیک علت حکم' مناط حکم یا مظنۃ حکم کہا جاتا ہے۔

۱۸۸- اور اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حکم کی علت اور حکمت کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ کہ حکمت حکم وہ مصلحت ہے جس کو پورا کرنے کا ارادہ شارع نے حکم کو مشروع کرنے کے ساتھ کیا اور علت وہ وصف ظاہر و معین ہے جس پر حکم کی بنیاد ہوتی ہے اور اس کے ساتھ وجود و عدم کے اعتبار سے ربط ہوتا ہے اس لیے کہ حکم کی تشریع سے جو مصلحت مقصود ہے اس کے پورا ہونے کا ظن غالب اس کے ساتھ ہے۔ اسی بناء پر علماء اصول کہتے ہیں کہ احکام اپنی علتوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں حکمتوں کے ساتھ نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب علت پائی جائے گی تو حکم پایا جائے گا اگرچہ بسا اوقات اس کی حکمت نہ بھی پائی جائے اور جب علت مفقود ہوگی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا اگرچہ بعض اوقات اس کی حکمت موجود ہو۔ اس لیے کہ حکم کا علت کے ساتھ ربط ہونے سے حکمت کے ثابت و پورا

ہونے کا زیادہ گمان ہے۔ اکثر یہی ہوتا ہے کہ وہ حکمت پوری ہو جاتی ہے جو تشریع حکم سے مقصود ہوتی ہے۔ اگر چہ کبھی شاذ و نادر وہ حکمت متحقق نہ بھی ہو لیکن اعتبار اکثر کا ہوتا ہے شاذ و نادر کا نہیں مثلاً کسی طالب کا امتحان میں اعلیٰ درجے میں کامیابی حاصل کرنے سے یہی گمان ہوتا ہے کہ اس کی ان علوم پر مکمل دسترس حاصل ہے اور اس میں اس مرحلہ دراسیہ کے تکمیل کی اہلیت موجود ہے اور دوسری بات یہ بھی کہ احکام کو علل کے ساتھ مربوط کرنا مکلّف ہونے کو دوام بخشنے اور احکام کو منضبط و معین اور عام کرنے کا سبب ہے اور عام اوامر تشریع کو مستقر اور ان کو واضح کرنے کا ذریعہ ہے جو کہ بہت عظیم اور بڑے فوائد ہیں، بسا اوقات بعض جزئیات یا بعض واقعات میں حکمت کے مفقود ہو جانے میں اس میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اسی بناء پر جب کہ مسلمان سفر کر رہا ہو تو اس کو روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے اگر چہ سفر میں مشقت نہ ہو اور جو شخص مقیم ہے اس کو روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں چاہے وہ کتنا ہی مشقت والا کام کر رہا ہو اور جب وہ کسی زمین میں شریک ہو تو اسے اختیار ہے کہ جبراً حق شفعہ کے ذریعے اپنے شریک کے حصہ کا مالک بن جائے اگر وہ کسی اجنبی کو فروخت کرے۔ اگر چہ مشتری سے کوئی نقصان نہ پہنچے اس لیے کہ حق شفعہ کا تعلق شرکت یا جوار کے ساتھ ہے ضرر فعلی کے ساتھ نہیں۔ اور جو شخص شریک یا ہمسایہ نہ ہو اس کو حق شفعہ حاصل نہیں اگر چہ اس کو مشتری سے کتنا ہی بڑا نقصان پہنچے اور جب علت پائی جائے یعنی ایجاب وقبول تو فروخت شدہ چیز کی ملکیت مشتری کی طرف اور ثمن کی ملکیت بائع کی طرف منتقل ہو جائے گی اگر چہ طرفین یعنی بائع و مشتری میں سے کسی کی بھی حاجت نہ پائی جائے۔

اور ہمارا یہ قول بعض فقہاء کے اس قول سے نہیں ٹوٹتا کہ مکرہ کی طلاق یا اس کی خرید وفروخت واقع نہیں ہوتی، اس لیے کہ علت کو مناط حکم تصور کیا گیا ہے اس اعتبار سے کہ اس میں حکمت مقصودہ کے متحقق و ثابت ہونے کا گمان ہے اور جب یقینی اور قطعی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ اس علت سے حکمت حکم پورا ہونے کا گمان ختم ہو گیا تو وہ علت

زائل ہوگئی اور بعض فقہاء کے نزدیک اکراہ دلیل قطعی ہے علت سے اس گمان کے ختم ہونے پر لہٰذا وہ علت معتبر نہ ہوگی لہٰذا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

۱۸۹- علت کا معنی اور علت وحکمت میں فرق بیان کرنے کے بعد ذیل میں ہم شرائط علت کا بیان شروع کرتے ہیں۔

(۱) پہلی شرط علت کا وصف ظاہر ہونا:

اس کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کا اصل اور فرع دونوں میں پایا جانا ممکن ہو اس لیے کہ علت ہی حکم کی علامت و پہچان ہے۔ یعنی علت کے فرع میں پائے جانے سے ہی فرع کا حکم اصل والا حکم ہوگا۔ پس اگر علت خفی ہو' حواس کے ذریعے اس کا ادراک نہ ہو تو وہ حکم پر دلالت نہیں کر سکتی لہٰذا علت کا ظاہر اور غیر خفی ہونا ضروری ہے۔ جیسے شراب کا نشہ آور ہونا' یہ اس کی حرمت کی علت ہے جو کہ ایسا وصف ہے کہ جس کا جس طرح شراب میں پایا جانا ممکن ہے اسی طرح ہر نشہ آور نبیذ میں اس کا وجود ممکن ہے۔ اسی لیے جہاں علت وصف خفی غیر ظاہر ہے وہاں شارع نے اس کے قائم مقام ایک امر ظاہر کو مقرر کیا ہے جس سے اس کے وجود کا گمان اور اس پر دلالت ہوتی ہے جیسے معاملات میں باہمی رضامندی' یہ ملکیت کو منتقل کرنے کی بنیاد ہے اور اس کی علت ایک امر خفی ہے جس کا تعلق دل سے اور نفس کے خیالات سے ہے اور اس کو جاننے کا کوئی راستہ نہیں لہٰذا یہ علت نہیں بن سکتی لہٰذا شارع نے اس کے قائم مقام ایک امر ظاہر کو مقرر کیا اور وہ الفاظ عقد یعنی ایجاب وقبول ہیں۔ اسی طرح ظلماً جان بوجھ کر قتل کرنا قصاص کی علت ہے لیکن یہ عمدیت اور ارادہ امر نفسی اور دل کا معاملہ ہے اس کو وہی جانتا ہے جس کے دل میں ہو لہٰذا شارع نے اس کے قائم مقام ایک ایسے امر ظاہر کو مقرر کیا جو اس عمد کے وجود پر دلالت کرے اور اس کے ساتھ ملا ہو اور وہ آلہ ہے جس کو قاتل نے قتل کے لیے استعمال کیا جیسے تلوار' پستول' بندوق وغیرہ۔ اسی طرح خاوند کے نطفہ کا بیوی کے رحم میں صحبت و ہم بستری کی وجہ سے ٹھہر جانا نسب کے ثابت ہونے کی علت ہے لیکن

یہ ایک پوشیدہ معاملہ ہے جس پر جان کاری حاصل کرنے اور مطلع ہونے کا کوئی راستہ نہیں لہٰذا شارع نے اس کے قائم مقام امر ظاہر کو مقرر کیا جو اس کے وجود پر دلالت کرے اور وہ درست عقد نکاح کرنا ہے یا یہ عقد ہے دخول کے امکان کے ساتھ یا فعلاً دخول کے ساتھ بناء بر اختلاف بین الفقہاء۔

(۲) علت ایک منضبط و معین وصف ہو:

اس کا مطلب یہ ہے کہ علت ایک ایسا وصف ہو جو معین ہو اس کی ایک معین و محدود حقیقت ہو جو احوال و اشخاص کے بدلنے سے نہ بدلے اور اگر تبدیلی آئے بھی تو وہ ہلکی ہو جس کی پرواہ نہ ہو۔ جیسا کہ مورث کے قاتل کو میراث سے محروم کرنے میں قتل علت ہے اس کی ایک معین و محدود حقیقت ہے جو قاتل و مقتول کے بدلنے سے نہیں بدلتی پس اس وارث کے قاتل پر موصی لہ کے قاتل کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور شراب کی حرمت میں اس کا نشہ آور ہونا علت ہے۔ اس کی بھی ایک معین و محدود حقیقت ہے جو کہ عقل میں خلل وفتور پیدا کرنا ہے اور یہ حقیقت شراب کی ذات کے لیے ثابت ہے اور اس بات کا خیال نہیں ہوگا کہ اس نے کسی عارض کی وجہ سے نشہ نہیں کیا اور یہ نشہ آور ہونے والی صفت ہر نشہ آور نبیذ میں پائی جا سکتی ہے اور چونکہ نبیذ آپس میں زیادہ یا کم نشہ آور ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں تو اس کی اہمیت نہ ہوگی کیونکہ یہ تبدیلی ہلکی ہے جو نشہ کی حقیقت اور اس کے وجود میں مؤثر نہیں لہٰذا اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی۔

اور اس شرط کا سبب یہ ہے کہ بے شک قیاس کی بنیاد فرع اور اصل کو علت حکم میں برابر کرنا ہے جس کی وجہ سے وہ دونوں نفس حکم میں بھی برابر ہو جاتے ہیں۔ تو جب علت معین و محدود نہ ہوگی تو فرع اور اصل کا اس میں برابر ہونا ممکن نہیں ہوگا اسی وجہ سے ہم نے دیکھا کہ جہاں وصف غیر معین ہے وہاں شارع نے اس کی جگہ اس کے قائم مقام ایک امر ظاہر اور معین کو مقرر کیا جس سے اس کا گمان ہوتا ہے جیسا کہ رمضان میں روزہ چھوڑنے کے مباح ہونے کی علت مشقت و تکلیف ہے۔ لیکن چونکہ یہ علت ایک غیر

منضبط اور غیر معین چیز ہے تو شارع نے اس کے قائم مقام ایک امر کو مقرر کیا جو منضبط و معین ہے اور جس میں غالباً مشقت کا گمان ہوتا ہے اور وہ ہے سفر اور مرض' ارشاد خداوندی ہے:﴿فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر﴾ (بقرہ::۱۸۴)

(۳) علت ایسا وصف ہو جو حکم کے مناسب ہو:

وصف کا حکم کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ! ان میں موافقت اور میل ہو' یعنی حکم کا اس کے ساتھ ربط ہونے سے اس حکم کی حکمت کے پورے ہونے کا غالب گمان ہو' یعنی وہ مصلحت مقصودہ جس کا شارع نے اس حکم کو مشروع کر کے ارادہ کیا ہے حکم کو اس وصف کے ساتھ جوڑنے سے وہ مصلحت ثابت و پوری ہو جائے گی' مثلاً ظلماً جان بوجھ کر قتل کرنا ایسا وصف ہے کہ اس کے ساتھ قصاص کا حکم جوڑنا یا اگر مقتول مورث ہے تو قاتل کو میراث سے محروم کرنے کا حکم لگانا مناسب و موزوں ہے۔ اس لیے کہ اس ربط کا مقصد ہے کہ تشریع حکم سے جو حکمت مقصود ہے وہ پوری ہو جائے اور وہ ہے لوگوں کو ظلم و زیادتی اور سرکشی سے روکنا اور لوگوں کی جانوں کو ہلاک ہونے سے بچانا اور نشہ آور ہونا ایسا وصف ہے جو حرمت شراب کے مناسب ہے۔ اس لیے کہ اس وصف پر حکم کی بناء میں لوگوں کی عقلوں کا خراب و فاسد ہونے سے حفاظت ہے اور چوری ایسا وصف ہے کہ چور اور چورنی کے ہاتھ کاٹنے کا حکم نافذ کرنا مناسب ہے اس لیے کہ چوری پر ہاتھ کاٹنے کا مقصد لوگوں کے مال کی حفاظت ہے اور رمضان میں سفر ایسا وصف ہے کہ افطار کی اجازت کا حکم اس کے مناسب ہے اس لیے کہ اس ربط سے اکثر اس حکم کی حکمت متحقق ہوتی ہے یعنی مشقت و تکلیف کو دور کرنا۔

پس حکم کی مشروعیت کا اصل سبب اس حکم کی حکمت کو پورا کرنا ہے اور اگر یہ حکمت تمام احکام میں ظاہر و معین ہوتی تو یہی علت ہوتی لیکن اس کے ظاہر اور منضبط و معین نہ ہونے کی وجہ سے اوصاف ظاہرہ و معینہ کو اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے جن سے اس حکمت کے تحقق کا گمان ہوتا ہے اس شرط کی بناء پر ان اوصاف کے ذریعے تعلیل درست

نہیں کہ جن اوصاف اور حکم کے درمیان مناسبت و موافقت نہیں۔ جنہیں اوصاف طرو یہ یا اتفاقیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے شراب کا رنگ' ذائقہ اس کا گاڑھا ہونا ان میں کوئی چیز ایسی نہیں جو حرمت خمر کا مناسب وصف بن سکے۔ اس طرح چور کا مالدار' جاہ و جلال والا یا دیہاتی ہونا اور جس کی چوری کی گئی اس کا فقیر یا عامل ہونا۔ ان اوصاف میں سے کوئی چیز بھی چور یا چوری کے ہاتھ کاٹنے کے حکم کے مناسب وصف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی' اسی طرح ظلماً قتل عمد کرنے والے کا مرد یا عورت ہونا یا عراقی ہونا یا جاہل ہونا ان میں سے کوئی چیز قصاص کے وجوب کا سبب نہیں بن سکتی یا اگر مقتول مورث ہے تو قاتل کو میراث سے محروم کرنے کا سبب نہیں بن سکتی۔

(۴) علت وصف متعدی ہونا چاہیے:

اس کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسا وصف نہ ہو جو اصل میں ہی بند ہو اور اس تک ہی محدود ہو اس لیے کہ قیاس کی بنیاد اصل اور فرع کا علت حکم میں شریک ہونا ہے اس لیے کہ اس مشارکت اور برابری کی وجہ سے ہی تو اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا ممکن ہے۔ پس جب وہ علت ایسی ہوگی جو اصل تک ہی محدود ہوگی اور غیر میں نہ پائی جا سکتی ہو تو قیاس نہیں ہوسکتا فرع میں علت نہ ہونے کی وجہ سے' جیسے مسافر یا مریض کے لیے روزہ چھوڑنا جائز ہونے کی علت سفر ہے اور یہ علت مسافر یا مریض کے علاوہ کسی اور میں نہیں پائی جا سکتی لہٰذا یہ ان دونوں تک محدود ہے غیر کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی جیسے کارخانہ' کان وغیرہ میں کام کرنے والا یا اپنی کشتی کے ذریعے محنت کرنے والا اگرچہ ان دونوں کو اپنے کام میں کتنی ہی سخت مشقت کیوں نہ برداشت کرنی پڑی' بخلاف نشہ جو کہ حرمت خمر کی علت ہے یہ ایسا وصف ہے جو ہر نشہ آور نبیذ میں پایا جاتا ہے تو یہ اصل تک محدود نہیں۔

(۵) علت ایسے اوصاف میں سے ہو جن کو شارع نے لغو نہیں کہا:

یعنی اس وصف کے لغو اور غیر معتبر ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو' پس تحقیق

مجتہد کو اوّل وہلہ میں ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں معین وصف خاص حکم کا مناسب وصف بن سکتا ہے لیکن واقع میں وہ نص کے متصادم اور دلیل شرعی کے مخالف ہے۔ لہٰذا ایسے وصف کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ وہ حکم کے مناسب ہوگا۔ اس لیے کہ جو وصف دلیل شرعی کے مخالف ہو وہ یقینی باطل ہے۔ اس کی مثال جیسے کسی مجتہد کے لیے ہر بات ظاہر ہو کہ رمضان میں جماع کر کے روزہ توڑنے والے کا کفارہ اس شخص کے لیے جو غلام آزاد کرنے پر قادر ہو ابتدا ہی سے مسلسل ساٹھ روزے رکھنا ہونا چاہیے تا کہ کفارہ کی حکمت پوری ہو سکے جو کہ زجر وردع یعنی گناہ سے باز رکھنا ہے۔ لیکن یہ رائے قطعی طور پر غلط ہے۔ اس لیے کہ روزہ توڑنے والے شخص کا غلام آزاد کرنے پر قادر ہونا اس پر ابتداء روزے واجب ہونے کا مناسب وصف نہیں بن سکتا۔ اس لیے کہ یہ قول شریعت میں وارد نص کے خلاف ہے جس میں کفارہ کی ترتیب سب سے پہلے غلام آزاد کرنا' پھر جو غلام آزاد نہیں کر سکتا اس کے لیے ساٹھ روزے رکھنا اور پھر جس میں روزوں کی استطاعت نہ ہو اس کے لیے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

اسی وجہ سے اندلس کے قاضی کو دوسرے فقہاء نے غلط قرار دیا تھا جس قاضی نے اندلس کے ایک خلیفہ کے بارے میں فتویٰ دیا کہ اس کا جماع کر کے روزہ توڑنے کا کفارہ ساٹھ دن روزے رکھنا ہے دلیل یہ دی کہ خلیفہ غلام آزاد کرنے پر قادر ہے لہٰذا کفارہ کی اس قسم سے اس کو تنبیہ نہیں ہوگی اور اسی طرح لڑکے اور لڑکی کے اولاد ہونے میں مشترک ہونے کو ان کے درمیان میراث بھی برابر تقسیم کرنے کا وصف مناسب شمار کرنا۔ اس لیے کہ شارع نے اس وصف کی مناسبت کو حکم مقترح کے لئے لغو قرار دیا ہے دلیل اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿**یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین الی قولہ تعالی فریضۃ من اللہ**﴾ (نساء:۱۱) اسی طرح اگر کوئی کہے کہ مرد اور عورت کا عقد نکاح میں برابر کا شریک ہونا ایسا وصف ہے جو ان دونوں کے لیے حق طلاق میں مشترک ہونے کا حکم لگانے کے مناسب ہے تو اس کا یہ قول باطل ہوگا اس لیے

کہ ادلہ شرعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ طلاق کا حق مرد کو ہے عورت کو نہیں البتہ عورت کو حق طلاق مل سکتا ہے اگر وہ عقد نکاح کے وقت اس بات کی شرط لگا دے۔ یہ اس بات پر دلالت ہے کہ شارع نے قائل کے اس وصف کی مناسبت کو جو اس نے خیال کیا ہے کہ مرد وعورت کا عقد نکاح میں شریک ہونا دونوں کے حق طلاق میں شریک ہونے کے لیے مناسب ہے اس مناسبت کو لغو قرار دیا ہے۔

۱۹۰۔ حکم اور علت میں مناسبت:

(آمدی ج ص ۴۰۵ فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۵۵)

ہم پہلے بیان کر چکے کہ علت کی شرائط میں سے ہے کہ وہ ایسا وصف ہو جو حکم کے مناسب ہو۔ یعنی جس کے ذریعے حکم کی حکمت اور اس کی تشریع کی غرض ومقصد پورا ہونے کا گمان ہو اور یہ مناسبت لوگوں کی خواہشات اور ان کے جاننے پر نہیں چھوڑی گئی بلکہ اس کے لیے اصول مقرر ہیں لہٰذا مناسبت اسی وقت معتبر ہوگی جب شارع بھی کسی نہ کسی نوعیت سے اس کا اعتبار کرے اسی لیے علماء اصول نے اس وصف مناسب کو شارع کے اعتبار کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

۱۹۱۔ مناسب مؤثر:

یہ وہ وصف ہے کہ جس کے خاص حکم کے لیے علت ہونے کی شارع خود وضاحت کرے یعنی اس حکم کے لیے جس کی مشروعیت ہی اس علت کی بنیاد پر ہے۔ اور یہ وصف کے معتبر ہونے کی صورتوں میں سے کامل صورت ہے اور اس کو مناسب موثر اس لیے کہا جاتا ہے کہ شارع نے اس کا مکمل اعتبار کیا ہے گویا اس بات پر دلالت ہے کہ یہ حکم خود شارع کی جانب سے صادر ہوا ہے یا اس کے آثار میں سے ایک اثر ہے اور یہ مناسب کی اعلیٰ قسم ہے اور قیاس کے قائلین کے نزدیک اس پر قیاس کے صحیح ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں اس کی مثال: ارشاد خداوندی ہے: ﴿ویسلونك عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض﴾ (بقرہ:۲۲۲)

پس حالت حیض میں عورتوں سے الگ رہنے کا حکم اس نص سے ثابت ہے اور اس کے الفاظ سے صراحتاً معلوم ہو رہا ہے کہ حیض سے پیدا ہونے والی گندگی اس حکم کی علت ہے اور گندگی وصف مؤثر ہے اسی طرح اس کی مثال حضور ﷺ کا ارشاد ہے:((انما نھیتکم لاجل الدافۃ)) یعنی میں نے تمہیں قربانی کا گوشت جمع کر کے رکھنے سے مدینہ میں آنے والے ان بدوؤں کی وجہ سے منع کیا کیونکہ انہیں کھانے کی ضرورت ہے۔ پس یہ نص صریح ہے کہ نہی کی علت مدینہ میں آنے والے لوگ ہیں لہٰذا یہ "دافعہ" وصف مناسب مؤثر ہے۔اسی طرح یہ بھی اس کی مثال ہے:

﴿وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منھم رشداً فادفعوا الیھم اموالھم﴾ (النساء:٦)

یہ نص قرآن اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جو بچہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو اس کی مالی ولایت اس کے ولی کو حاصل ہوگی اور اس حکم کی علت اس کا چھوٹا ہونا ہے اور اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ بچپنہ بچے کی مالی ولالت کے حکم کی علت ہے۔

۱۹۲-مناسب ملائم:

یہ وہ وصف ہے جس کو بعینہ حکم کے لیے علت شمار کرنے پر شارع کی طرف سے کوئی دلیل قائم نہ ہو البتہ نص یا اجماع سے اس کو بعینہ جنس حکم کے لیے علت تصور کرنے پر یا اس کی جنس عین حکم کے لیے علت تصور کرنے پر یا اس کی جنس کو جنس حکم کے لیے علت تصور کرنے پر دلیل شرعی موجود ہو‘پس جب مجتہد مناسب کی اس نوع کے ذریعے کسی حکم شرعی کی علت نکالتا ہے تو اس کا یہ علت نکالنا تعلیل میں اور احکام کی بنیاد میں شارع کے طریقہ کے مطابق و مناسب ہوتا ہے لہٰذا اس کی علت اور اس پر قیاس کرنا صحیح و درست ہوتا ہے۔

مناسب کی اس نوع کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

(ا) اس وصف کی مثال جس کی ذات کو شارع نے حکم کی جنس کے لیے علت قرار دیا۔

باپ کے لیے اپنی نابالغ باکرہ بچی کی شادی کی ولایت حاصل ہونا اور احناف کے نزدیک اس حکم کی علت صغر یعنی نابالغ ہونا ہے۔ بکارت علت نہیں احناف کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے اس وصف کا اعتبار کیا ہے اور نابالغ بچے کی مالی ولایت کے لیے اس کو علت بنایا ہے اور چونکہ یہ ولایت اور شادی کی ولایت دونوں ایک ہی جنس سے ہیں اور وہ مطلق ولایت ہے۔ پس گویا شارع نے صغر کو ولایت کی تمام انواع کے لیے علت قرار دیا ہے لہٰذا صغر ایک ایسا وصف ہے جو اس بات کے مناسب ہے کہ نابالغ بچی کی شادی کی ولایت کا حکم اسی کے ساتھ متعلق ہو چاہے وہ لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ۔

(۲) اس وصف کی مثال جس کی جنس کو شارع نے حکم کی ذات کے لیے علت قرار دیا' مثلاً بارش والے دن دو نمازوں کو اکٹھا پڑھنا ان فقہاء کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں جیسے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ! بارش والے دن جمع بین الصلوتین کے بارے میں حدیث وارد ہے مگر اس میں صراحتاً اس حکم کی علت کی وضاحت نہیں لیکن یہ بات پائی جاتی ہے کہ شارع نے اس وصف میں اس کی جنس کو جمع بین الصلوتین کے لیے علت قرار دیا ہے اور وہ سفر ہے اس لیے کہ سفر اور بارش دونوں ایک ہی جنس ہیں اور وہ مشقت کا گمان ہے جس کے لیے مناسب ہے کہ مکلفین کے لیے آسانی اور تخفیف ہو اور سفر میں دو نمازیں اکٹھے پڑھنے کے جواز کا حکم بعینہ وہی حکم ہے جو بارش کے وقت کا ہے پس جمع بین الصلوتین کے جواز کی علت بارش ہے پس اس پر اولے اور برف گرنے کی حالت میں جمع بین الصلوتین کے جواز کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اس وصف کی مثال جس کی جنس کو شارع نے حکم کی جنس کے لیے علت قرار دیا ہے۔ جیسے حیض حائضہ سے نمازوں کو ساقط کرنے میں' مطلب یہ کہ شرعی مسئلہ ہے کہ حائضہ حیض کے دوران نہ نمازیں پڑھے نہ روزے رکھے اور پاک ہونے کے بعد روزوں کی قضاء ضروری ہوگی نمازوں کی قضاء ضروری نہیں اس حکم کی علت یہ ہے کہ حائضہ پر پاک ہونے کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء لازم کرنے میں اس کے

اوقات مکرر ہونے کی وجہ سے حرج و مشقت لازم آئے گی لہٰذا شارع نے حیض کو اس پیدا ہونے والی مشقت کے قائم مقام کر دیا اور قضاء نہ کرنے کے حکم کے لیے علت بنا دیا اور شریعت میں اس بات کی تائید ہے کہ جو چیز بھی حیض کی جنس سے ہو یعنی اس میں مشقت کا گمان ہو تو وہ حائضہ سے قضاء کو ساقط کرنے والے حکم کی جنس کی علت ہے مثلاً سفر میں مشقت کا گمان ہے اس بناء پر سفر میں نماز میں قصر کرنے دو نمازوں کو اکٹھا پڑھنے اور رمضان میں روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے اور یہ تمام احکام اور حائضہ سے قضاؤں کو ساقط ہونے والا حکم سب مکلف سے مشقت ختم کرنے اور تخفیف کے لیے ہیں اس وقت یہ سب احکام ایک ہی جنس سے ہیں۔ جیسا کہ سفر جو کہ ان تمام احکام کی علت ہے جن میں مشقت کا گمان ہے تو سفر اور حیض دونوں میں مشقت کا گمان ہوا تو یہ دونوں ایک ہی جنس سے ہوئے۔

اسی طرح اس کی مثال: کم مقدار میں شراب پینے کی حرمت اگرچہ اس سے نشہ نہ ہو پس مجتہد غور کرتا ہے کہ حرمت کی علت اس ذریعہ کو بند کرنا ہے جو زیادہ اور نشہ کی حد تک پہنچنے والی شراب پینے کا سبب بنے اور اس کے لیے احکام شریعہ سے بہت سے شواہد پاتا ہے۔ پس اجنبیہ عورت سے تنہائی اور خلوت میں ملنا حرام ہے اور علت اس ذریعہ کو روکنا جو بڑے گناہ کا سبب بنے۔

پس تھوڑی شراب پینا اور اجنبیہ کے ساتھ تنہائی میں ملنا دونوں ایک ہی جنس کے دو وصف ہیں اور یہ جنس وہ ذریعہ ہے جو حرام کے ارتکاب کا سبب بنے اور ان میں سے ہر ایک کی حرمت ایک ہی جنس ہے اور وہ ہے مطلق تحریم' پس تھوڑی شراب کی حرمت پر تھوڑی نبیذ کی حرمت کو قیاس کیا جائے گا' اور اسی طرح اس کی مثال: بلی کا جھوٹا پاک ہے نجس نہیں اور حضور ﷺ نے اس حکم کی علت اپنے اس ارشاد میں بیان فرمائی ((انها من الطوافين عليكم والطوفات)) آپ ﷺ کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طہارت کی علت اس کا گھروں میں آنا جانا ہے اب اگر ہم بلی کے جھوٹے کو نجس

کہیں تو اس میں لوگوں کے لیے تنگی اور مشقت کا ظن غالب ہے۔تو اس کی طہارت کا حکم مکلّف کی تخفیف اور اس سے مشقت کو دور کرنے کے لیے ہے۔ لہٰذا اس پر طبیب کا عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے کے جائز ہونے کو قیاس کیا جا سکتا ہے بلی کے جھوٹے کی طہارت پر قیاس کرتے ہوئے اس لیے کہ دونوں مسئلوں میں مقصود تنگی و مشقت کو دور کرنا ہے لہٰذا یہ دونوں ایک ہی جنس سے ہیں لہٰذا اگر ہم کہیں کہ ضرورت کے وقت بھی طبیب کے لیے عورت کی شرمگاہ دیکھنا جائز نہیں تو مشقت کا غالب گمان ہے۔

۱۹۳-مناسب مرسل:

یہ وہ وصف ہے کہ جس کا اعتبار کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو لیکن اس کے موافق حکم مرتب کرنے یعنی اس پر حکم کی بنیاد رکھنے میں ایسی مصلحت موجود ہو جس کی عام شرعی احکام تائید کرتے ہوں پس یہ اس حیثیت سے کہ مصالح شرعیہ میں سے ایک مصلحت اس میں پائی جاتی ہے اس کو مناسب کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کے معتبر ہونے یا لغو ہونے کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہوتی یہ مرسل ہوتا ہے اور اسی کو مصلحت مرسلہ کہا جاتا ہے اور یہ مالکیہ' حنابلہ اور ان کے موافقین کے نزدیک حجت ہے ان کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک حجت نہیں جیسے احناف اور شوافع اور اس کی مثال' جیسے قرآن پاک جمع کرنا' سکے بنانا' جیل خانے بنانا' زرعی زمینوں پر خراج لگانا وغیرہ

۱۹۴-مناسب ملغیٰ:

یہ وہ وصف ہے کہ جس کو کوئی شخص اپنے خیال کے مطابق اس پر کسی حکم کی بناء کے لیے مناسب سمجھتا ہو لیکن شارع نے اس کے معتبر ہونے کو لغو کر دیا ہو جیسا کہ کوئی شخص اپنے وہم اور خیال سے یہ بات کہے کہ مرنے والے کے بیٹے اور بیٹی دونوں کا اولاد ہونے میں شریک ہونا ایسا وصف ہے جو ان دونوں میں وراثت بھی برابر تقسیم ہونے کا حکم لانے کے لیے مناسب ہے تو اس کا یہ کہنا محض وہم ہے اور یہ مناسب نہیں ہے۔اس لیے

کہ شارع نے نص کی وجہ سے اس مناسبت کو لغو کر دیا کیونکہ مرد عورت کے مقابلہ میں دو گنا حصہ حاصل کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا اور اس پر احکام کی بناء جائز نہیں اس لئے کہ یہ غلط ہے اور قطعی طور پر باطل ہے۔

۱۹۵-مسالک علت:

مسالک علت سے مراد وہ راستے اور وہ طریقے ہیں جن کے ذریعے اصل میں موجود علت کی معرفت و پہچان تک رسائی ممکن ہو اور علت کو مختلف طریقوں سے پہچانا جاتا ہے جن میں سے مشہور یہ ہیں نص، اجماع، سبر، تقسیم۔

۱۹۶-نص:

کبھی نص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معین وصف اس حکم کی علت ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے پس علت کا ثبوت نص سے ہوتا ہے اس حالت میں اس علت کو نصوص علیھا کہا جاتا ہے۔ مگر نص کی علت پر دلالت ہمیشہ صراحتاً نہیں ہوتی کبھی وہ ایماءً اور اشارۃً ہوتی اور جب صراحتاً ہو تو کبھی اس کی دلالت علت پر قطعی ہوتی یا ظنی ذیل میں ہم ہر نوع کے بارے میں مثالوں کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

(۱) پہلی قسم کہ علت پر دلالت ایسے نص صریح قطعی کے ساتھ ہو جس میں علت کے غیر کا احتمال نہ ہو اور اس حالت میں نص صریح کی علت پر دلالت دلالت قطعی ہوتی ہے اور یہ دلالت ایسے الفاظ اور صیغوں کے ساتھ ہوتی جن کو لغت میں تعلیل کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً لکیلا" لاجل کذا و کی لا" ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿رسلا مبشرین ومنذرین لئلایکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل﴾ (نساء:۱۶۵)

پس نص میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ انبیاء کی بعثت کی علت ﴿لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل﴾ ہے (نساء:۱۶۵)

دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم﴾ (حشر:۷)

اس آیت میں اللہ پاک نے مصارف فئے جو کہ فقراء و مساکین وغیرہ کے لیے ہوتی

ہے کو ذکر کرنے کے بعد اس بات کی صراحت فرمائی کہ اس کی علت مال کو اغنیاء اور مالداروں کے درمیان ہی گھومتے پھرتے رہنے سے روکنا ہے۔

اور ارشاد خداوندی ہے: ﴿**فلما قضی زید منھا وطرا زوجنا کھا لکیلا یکون علی المومنین حرج فی ازواج ادعیاء ھم**﴾ (احزاب:۳۷)

پس یہ نص صراحتاً قطعی طور پر اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح کرنا حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ان کو طلاق دینے کے بعد محض مؤمنین سے اپنے متبنی بیٹوں کی بیویوں سے نکاح کرنے کے بارے میں حرج وتنگی کو دور کرنے کے لئے تھا۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے قربانی کے گوشت کو ذخیرہ کر کے رکھنے سے منع فرمانے کے بعد دوبارہ اجازت دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ''میں نے تمہیں قربانی کا گوشت ذخیرہ کر کے رکھنے سے مدینہ میں آنے والے وفود کی وجہ سے منع کیا تھا پس اب تم کھاؤ اور جمع کر کے رکھو'' لہٰذا نص حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاً گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کرنا مدینہ میں آنے والے وفود کے کھانے کی ضرورت کے پیش نظر تھا لیکن جب علت زائل ہوگئی تو حکم بھی زائل ہو گیا۔

جناب نبی کریم ﷺ کا ایک اور ارشاد ہے: ((انما جعل الاستئذان لاجل البصر)) آپ ﷺ کا یہ فرمان صریح اور قطعی ہے اس بارے میں اجازت طلب کرنے کی علت انسان کو ایسی چیزوں پر مطلع ہونے سے روکنا ہے کہ جن پر مطلع ہونا انسان کے لئے حلال نہیں۔ لہٰذا انسان کا کھڑکی یا روشن دان وغیرہ کے ذریعے سے کسی غیر کے گھر کے اندرونی حالات پر مطلع ہونے سے منع کرنا بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

ب:- علت پر دلالت ایسے نص صریح کے ساتھ جو علیت میں غیر قطعی ہو یعنی نص کسی علت پر دلالت کرے اور اس میں غیر کا احتمال بھی موجود ہو لیکن وہ احتمال مرجوح ہو اور اس علت میں نص کے ظاہر ہونے سے مانع نہ ہو تو اس وقت نص کی علت پر دلالت صریح ظنی

ہوگی مثلاً ارشاد خداوندی ہے:

﴿ کتابٌ انزلناہ الیك لتخرج الناس من الظلمت الی النور ﴾

آیت مبارکہ میں لفظ ﴿لتخرج﴾ کا لام تعلیل کے لئے ہے اگر چہ اس میں لام عاقبت کا احتمال بھی موجود ہے۔

ج: علت پر دلالت ایسے نص کے ساتھ جو علیت میں غیر صریح ہو لیکن علت کی طرف مشیر ہو اس طرح سے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو نص کا علت پر دال ہونے کا پتہ دے اس قسم کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں مثلاً کسی حکم پر مشتمل جملہ کے بعد "ان" کے ساتھ مؤکد جملہ لانا۔ جیسے بلی کے جھوٹے کے بارے سوال پوچھنے والے کے جواب میں حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ((انه لیس بنجس، انها من الطوافین علیکم و الطوافات))

یا کلام محل جواب میں واقع ہو جیسے: رمضان کے مہینے میں اپنی بیوی سے مباشرت کرنے کی خبر دینے والے کے جواب میں حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا (اعتق رقبة) یا حکم کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو، اس صورت میں حکم کا کسی وصف کے ساتھ متصل ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس وصف کے ساتھ حکم متصل ہے وہی وصف اس حکم کی علت ہے۔ اور اسی بات کو اصولیین اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ حکم کا کسی مشتق سے معلق ہونا مشتق منہ کا اس کے لئے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ مثال ارشاد خداوندی ہے: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما ﴾ (المائدہ: ۳۸) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مئة جلدة﴾ (النور: ۲) نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: ((لا یرث القاتل)) اور ((لا وصیة لوارث)) ایک جگہ ارشاد ہے: ((لا یقضی القاضی وهو غضبان))۔

۱۹۷- دوسرا اجماع:

کسی وصف کے بارے میں تمام مجتہدین یا فقاء کا اس امر پر جمع ہونا کہ کسی حکم کی

یہی علت ہے (مثال کے طور پر فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ دو حقیقی بھائیوں کے امتزاج ہو یعنی یا تو قرابت باپ کی جانب سے ہو یا ماں کی جانب سے تو یہ علت ہوگی اس بات پر کہ حقیقی بھائی میراث کا زیادہ حقدار ہے۔ مثلاً اسی پر قیاس کیا گیا ہے کہ مقدم کیا جائے گا حقیقی بھائی کو نابالغ کی ولایت پر اور اسی پر قیاس ہے کہ حقیقی بھائی یا حقیقی چچا کے بیٹے کو باپ شریک بھائی کے بیٹے یا ایسے ہی چچا کے بیٹے پر ترجیح ہوگی۔

۱۹۸- تیسرا سبر و تقسیم:

جب علت نص اور اجماع سے ثابت نہ ہو، تو سبر و تقسیم کے طریقہ سے مجتہد علت معلوم کرے گا۔ اور سبر کا معنی ہے آزمائش' امتحان اور تقسیم کا معنی وہ اوصاف جن کو مجتہد علت بننے کے قابل سمجھے ان کا جمع کرنا تا کہ وہ حکم کی علت بن سکیں۔ پھر ان کی جانچ پڑتال کرے اور غور و خوض کرے اور جو علت بننے کے قابل نہ ہوں ان کو باطل قرار دے اور باقی رکھے ان میں سے ان کو جن میں وہ علت بننے کی صلاحیت دیکھے، یہاں تک کہ وہ اس الغاء اور ابقاء کے عمل کے بعد اس وصف تک پہنچ جائے جو سب سے زیادہ علت بننے کے قابل ہو اور مجتہد اپنے اس عمل میں رہنمائی حاصل کرے علت کی شرائط سے۔ پس وہ باقی نہیں رکھے گا مگر ایسے وصف کو جو ظاہر' منضبط اور مناسب ہو۔ مثلاً! حرمت شراب پر یہ نص وارد ہوئی ہے اور بعض مجتہدین تک نبی کریم ﷺ کی یہ حدیث نہیں پہنچی (کل مسکر خمر) ہر نشہ آور چیز خمر ہے۔ یا ان تک پہنچی تو ہے مگر وہ اس کو صحیح نہیں سمجھے پس وہ شراب کی حرمت کی علت کو سبر و تقسیم کے طریقہ پر تلاش کرتے ہیں۔ پس مجتہد ان تمام اوصاف کو گنے گا جو حرمت شراب کی علت بن سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کہ خمر انگور کی شراب ہوتی ہے دوسرا وصف اس میں یہ ہے کہ وہ بہنے والی رقیق ہے تیسرا وصف یہ ہے کہ اس میں نشہ ہے پھر وہ نظر کو دوبارہ ان اوصاف کی طرف لوٹاتا ہے اسی علت کی روشنی میں۔ وہ پہلے وصف کو لغو قرار دیتا ہے۔ کیونکہ وہ صرف (انگور کی شراب) خمر تک محدود ہے اور شرط اس علت میں یہ ہے کہ یہ وصف متعدی ہے اور دوسرے وصف کو بھی لغو ٹھہراتا

ہے کہ خمر ایک سیال چیز ہے۔اس لئے کہ یہ ایک اتفاقی وصف ہے حکم کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی اس میں اس کی کوئی تاثیر ہوتی ہے۔

پھر وہ باقی رکھتا ہے تیسرے وصف کو اور وہ نشہ آور چیز ہونا ہے اس لئے کہ یہ وصف ظاہر ہے اور حکم کے مناسب ہے۔

اور اس کی مثل دوسری مثال، اس بات پر نص وارد ہے کہ باپ کو ولایت حاصل ہے اپنی نابالغ لڑکی کے نکاح کی اور اس کی علت نہ نص سے نہ اجماع سے ثابت ہے۔ پس مجتہد غور وفکر کرتا ہے نص میں اس کی علت تلاش کرتا ہے اور اس کی علت دو وصفوں میں بند ہو جاتی ہے بکارت اور نابالغی میں۔اب ان دونوں میں غور وفکر کرتا ہے اور غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ بکارت اس علت کے لیے وصف بعید ہے کیونکہ شارع نے کسی نوع کے اعتبار سے بھی اس کا لحاظ نہیں کیا۔اور صغر (نابالغی) کے وصف کو باقی رکھا کیونکہ شارع نے نابالغ کے مال میں اعتبار کیا ہے باپ کی ولایت کا۔پس یہ دلیل ہے کہ شارع نے وصف معین کا اعتبار کیا ہے اور وہ نابالغی ہے جنس حکم مطلق ولایت کے لیے اس کو علت قرار دیا ہے۔اس لئے کہ مال کی ولایت اور نکاح کی ولایت دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔پس مجتہد حکم لگاتا ہے اس بات کا کہ وہ جس علت کو تلاش کر رہا ہے وہ صغر ہے نا کہ بکارت۔پس وہ ثیبہ صغیرہ کو نابالغہ پر قیاس کرتے ہوئے باپ کے لیے نکاح کی ولایت ثابت کرتا ہے۔اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ مجتہدین کی آراء سبر و تقسیم کے عمل کے بارے میں مختلف ہو سکتی ہیں۔کبھی ایک مجتہد ایک وصف کو ایک حکم کے مناسب دیکھتا ہے۔تو دوسرا دوسرے وصف کو پس حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ مثلاً ان کی رائے میں باپ کے لیے نابالغہ کے نکاح میں ولایت کی علت صغر ہے نہ کہ بکارت جب کہ شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے میں ولایت کے لیے علت بکارت ہے نہ کہ صغر' استنباط علت میں فقہاء کے اور بھی اختلافات ہیں کہ بعض اصناف کا تبادلہ اسی جنس کے ساتھ کمی بیشی کی صورت میں سنت کے وارد ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور وہ چھ چیزیں ہیں۔سونا'

چاندی، گندم، جو، کھجور اور کشمش اور ایک روایت میں نمک کا بھی تذکرہ ہے اور ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جو اس علت کو کسی نص یا اجماع سے ثابت کرے۔ پس مجتہد اس حکم کی علت کو تلاش کرتا ہے اپنے اجتہاد سے سبر و تقسیم کے طریقہ سے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ اتحاد جنس ہے۔ یعنی وہ ان اشیاء میں سے ہوں جن کو ناپا یا وزن کیا جاتا ہے۔ یہ احناف اور ان کے متبعین کا قول ہے یا اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ اتحاد جنس ہے اور ان چیزوں کا طعام ہونا یا ثمن ہونا ضروری ہے اور یہ قول شوافع اور ان کے متبعین کا ہے یا اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ علت اتحاد جنس ہے اور وہ ایسی چیزیں ہوں جو انسانی قوت اور ذخیرہ کے کام آتی ہوں اور یہ قول مالکیہ کا ہے۔ اب قیاس کا تعلق اس علت کی بناء پر ہوگا جس کو فقہاء نے اپنے اجتہاد سے معلوم کیا ہے اور احناف کی رائے کے مطابق ان تمام اشیاء کو اس نص پر قیاس کیا جائے گا جو کیلی ہوں یا موزونی یہاں تک کہ نہ وہ طعام ہو نہ وہ ذخیرہ کی جاسکیں اور شافعیہ کی رائے کے مطابق قیاس نہیں کیا جائے گا مگر صرف کھانے کی چیزوں کو یا ثمنی چیزوں کو اور مالکیہ کی رائے کے مطابق اس پر صرف ان چیزوں کو قیاس کریں گے جن میں غذائیت کی قوت ہو یا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو یا اثمان میں سے ہوں۔

۱۹۹۔ چوتھی تنقیح المناط:

تنقیح مسالک علت میں سے ہے بعض علماء اصول کے نزدیک اور بعض کی رائے میں یہ مسالک علت میں سے نہیں ہے۔

تنقیح کا معنی لغت میں کانٹ چھانٹ کرنے اور صاف ستھرا کرنے کے آتے ہیں اور مناط علت کو کہتے ہیں۔ تنقیح المناط سے مراد علماء اصول کے نزدیک جن اوصاف سے علت کا کوئی عمل دخل نہیں ان تمام اوصاف سے علت کو علیحدہ کرنا اور نص اس طور پر وارد ہو کہ جو علت کو شامل ہو اور ملی ہوئی ہو بعض اوصاف کے ساتھ جن کا حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو اور نہ علت کے ساتھ کوئی عمل دخل ہو۔ سوائے اس کے کہ نص دلالت کرے اس علت پر جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔

اس کی مثال جو حدیث میں وارد ہے کہ ایک اعرابی نے رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے جان بوجھ کر صحبت کی پس وہ نبی ﷺ کے پاس آیا اور واقعہ بیان کیا پس آپ ﷺ نے اسے کفارے کا حکم دیا۔ پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ یہ حکم کی علت ہو وصف معین اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ علت ہو۔ یعنی نص علت کو شامل ہو لیکن وصف معین اس بات پر دلالت نہ کرے کہ وہ علت ہے۔ پس نص علت کو شامل ہے۔

یا اس خاص سال کے رمضان میں دن کے وقت جماع کرنا پس مجتہد بعید ہے ان تمام اوصاف سے' ان تمام اوصاف پر غور کرنے کے بعد مجتہد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ رمضان میں دن کے وقت جان بوجھ کر جماع کرنا یہ حکم کی علت ہے اور کفارہ واجب ہونے کا سبب ہے اور یہ مذہب شافعی اور ان کے موافقین کا ہے۔ باقی حنفیہ اور ان کے موافقین وہ علت کو پرکھنے میں بہت دور تک گئے ہیں۔ ان کے نزدیک کفارہ واجب ہونے کی علت خاص جماع ہی نہیں ہے بلکہ کافی کانٹ چھانٹ کے بعد نتیجہ یہ ہے کہ اس کی علت عمداً روزہ دار کا کسی ایسے مفسد صوم فعل کا ارتکاب ہے اب چاہے وہ مباشرت ہو یا کھانا ہو یا پینا ہو اور یہ کہ جماع مفسد صوم ہے یہ بات عبارۃ النص سے ثابت ہے اور کھانا' پینا مفسد صوم ہے یہ بات ثابت ہے دلالۃ النص سے۔ تنقیح المناط کے بارے میں مجتہدین حضرات کی نظائر مختلف ہیں۔ اسی لئے ان میں سے بعض ایک وصف کو علت قرار دیتے ہیں اور بعض دوسرے وصف کے علت ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے ابھی اعرابی کے قصہ میں شافعیہ اور حنفیہ کے نقطہ نظر کا اختلاف دیکھا۔

۲۰۰۔ تخریج المناط و تحقیق المناط:

اصول فقہ کی وہ اصطلاحات جو ایک دوسرے میں خلط ملط ہو جاتی ہے تخریج المناط اور تحقیق المناط بھی ان ہی میں سے ہیں۔

باقی تخریج المناط' پس اس کا معنی علت کا نکالنا یعنی حکم کی علت نکالنا۔ جس پر نص یا

اجماع دلالت نہ کریں اور مسالک میں کسی بھی طریقہ کو اس علت کے نکالنے میں استعمال کیا جائے جیسے سبر و تقسیم وغیرہ۔تخریج المناط نام ہے اس علت کے مستنبط کرنے کا جس پر نہ نص وارد ہوا و نہ اس پر اجماع ہو۔ایسے طریقوں کے ساتھ جن سے علت کی پہچان حاصل ہو جن کے ذریعہ ان پر اجماع ہو۔مثال کے طور پر حرمت شراب کی علت تک پہنچنا اور وہ نشہ ہے اور ولایت نکاح کی علت اور وہ کم سنی ہے اور قتل عمد میں قصاص کی علت تک پہنچنا اور وہ ایسا آلۂ قتل ہے جو عادۃً قتل کے لیے استعمال ہو۔یہ اس صورت میں ہوگا جب قتل کے لیے ایسا آلہ استعمال ہو جو انسان کی ہلاکت کا باعث ہو برابر ہے کہ وہ آلہ زمانہ قدیم کا ہو جیسے بندوق وغیرہ۔باقی تحقیق المناط اس سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی علت ثابت ہو نص یا اجماع یا استنباط سے تو اس کا اطلاق ان دوسرے واقعات پر غور وفکر کے ذریعے کرنا جن کا ذکر نص میں موجود نہ ہو۔اس کی مثال یہ ہے کہ حالت حیض میں عورت سے احتراز یعنی مجامعت نہ کرنا گندگی کی وجہ سے ہے۔پس مجتہد اس میں غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ یہی علت نفاس میں بھی ہے تو اس پر اس کا اطلاق کرتا ہے۔نفاس کو حیض پر قیاس کر کے حیض کو اصل اور نفاس کو فرع قرار دیتا ہے۔اور اس کا حکم بھی عورتوں سے علیحدگی ہے۔اسی قسم کی دوسری مثال: تحریم خمر کی علت وہ نشہ ہے۔پس مجتہد اس میں غور وفکر کرتا ہے اور اس علت کو دوسرے مشروبات پر ثابت کرتا ہے۔پس جس شراب میں وہ یہ علت پاتا ہے، اس پر بھی وہ اس حکم کا اطلاق کرتا ہے وہ بھی شراب کی طرح حرام ہے۔اور خلاصہ یہ ہے کہ تنقیح مناط علت کو دوسری ملاوٹوں سے پاک کرنے اور دوسرے اوصاف سے علیحدہ کرنے کا نام ہے اور اس میں علت ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔

اور تخریج المناط وہ اس علت کے مستنبط کرنے کا نام ہے۔جس کا نص میں کوئی ذکر نہ ہو اور نہ اس پر کوئی اجماع ہو۔اور یہ استنباط بایں طور پر ان طریقوں میں سے ہو جو علت نکالنے کے لیے معروف ہے۔

اور تحقیق مناط: وہ نام ہے غور وفکر کرنے کا ایسے واقعات میں جو علت کے ثبوت اور پہچاننے کے بعد اس کی فرع میں پائے جائیں۔

قیاس کی اقسام وانواع:

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ قیاس کا مدار فرع کا اصل کے ساتھ علت میں شریک ہونے پر ہے۔لیکن کبھی فرع میں علت اصل میں پائی جانے والی علت سے زیادہ قوی ہوتی ہے یہ قیاس اولیٰ کہلاتا ہے۔کبھی فرع علت اصل میں موجود علت کے مساوی ہوتی ہے اور یہ قیاس مساوی کہلاتا ہے اور کبھی فرع میں علت اصل میں موجود علت سے ضعیف ہوتی ہے اور یہ قیاس ادنیٰ کہلاتا ہے۔

اول: قیاس اولیٰ:

قیاس اولیٰ وہ قیاس ہے جس میں فرع کی علت اصل میں موجود علت سے زیادہ قوی ہو اور اس میں فرع کے لئے اصل والا حکم بطریق اولیٰ ثابت ہوتا ہے جیسے: اللہ تعالیٰ والدین کے بارے میں وصیت کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں: ﴿فلا تقل لهما اف﴾ (الاسراء:۲۳) یہ نص قرآنی والدین کو اف کہنا حرام قرار دیتا ہے اور علت اس لفظ میں ایذا اور تکلیف ہے اور یہ علت والدین کو مارنے میں بشکل اولیٰ موجود ہے لہٰذا والدین کو مارنے کا حرام ہونا اصل پر قیاس کرتے ہوئے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔

قیاس مساوی وہ علت ہے جس پر حکم کی بنا ہو اور جو حکم اصل میں موجود ہو اسی قدر فرع میں بھی وہی حکم پایا جائے جو اصل میں ہے۔جیسا کہ یتیم کا مال ظلماً کھانے کی حرمت جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں:

﴿ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلماً انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا﴾

اور حکم کی علت اس جگہ یتیم کے مال میں ناجائز تصرف کرنا اور تلف کرنا ہے اور یتیم کے مال کو ظلماً جلانا تو یہ بھی نص کی علت کے موافق ہوگا۔پس اس کا حکم بھی ظلماً مال کھانا ہوگا

یعنی یہ حرام ہوگا۔

سوم: قیاس ادنیٰ

قیاس ادنیٰ وہ علت ہے جو فرع میں ہو اور اصل کے مقابلہ میں کمزور ہو اور اصل کے مقابلہ میں اس کی وضاحت کم ہو۔ اگر چہ یہ دونوں برابر ہوں اصل معنی کے متحقق ہونے میں کہ جس کے لیے وصف علت بنا ہے جیسے نشہ یہ علت ہے شراب پینے کی حرمت کی۔ لیکن شراب پینے کی علت سے نبیذ پینے کی حرمت کمزور ہے۔ اگر چہ صفت نشہ دونوں میں برابر ہیں۔

۲۰۲- حجیت قیاس:

ہم یہ کہتے ہیں کہ قیاس کا اعتبار کیا گیا ہے حجت شرعی ہونے میں اور جمہور فقہاء کے نزدیک قیاس شرعی احکام کے ادلہ میں سے ایک دلیل ہے۔ مگر اہل ظاہر، معتزلہ اور شیعہ میں سے بعض اس کے مخالف ہیں۔ اب تک اس سے پہلے ہم نے قیاس کی حقیقت اس کے ارکان اور شرائط وضوابط بیان کیے اب ہم قیاس کو ماننے والے اور انکار کرنے والے لوگوں کے دلائل بیان کریں گے۔

۲۰۳- قیاس کو حجت شرعی ماننے والوں کے دلائل:

قیاس کو ماننے والوں نے اس کی حجیت ثابت کرنے کے لیے قرآن، سنت نبوی ﷺ، عمل صحابہ اور عقل سے کثیر دلائل پیش کیے ہیں اور ہم ان میں سے صرف اہم ادلہ کے بیان پر اکتفاء کریں گے۔

اول: قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ فاعتبروا یا اولی الابصار ﴾ (الحشر:۲)

اور اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے بعد یہ بیان کیا کہ قبیلہ بنی نضیر کے لوگوں پر دنیا میں عذاب آیا ان کے کفر کے سبب سے اور اللہ کے رسول ﷺ اور مؤمنین کے خلاف مکر و فریب کرنے کی وجہ سے۔ اور اس آیت کا معنی یہ ہے کہ اے عقل سلیم رکھنے والو غور و

فکر کرو۔اور ڈرو اس عذاب سے جو ان تک پہنچا جس کے سبب اللہ کا عذاب ان پر نازل ہوا اگر تم اس کے مثل کرو گے تو تم پر بھی ویسا ہی عذاب نازل ہوگا۔اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قانون سب کے لیے ایک جیسا ہے جو قانون ایک چیز پر جاری ہوتا ہے وہی قانون اس جیسی دوسری چیز پر لاگو ہوتا ہے۔

اس کا معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز کی طرف منتقل ہونا' کیونکہ یہ عبور سے مشتق ہے۔کہا جاتا ہے، عبرت النھر یعنی میں نے دریا پار کیا۔یعنی میں دریا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے کی طرف چلا گیا اور نہیں ہے قیاس کا مطلب مگر یہ کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کا منتقل کرنا۔اور جب کہ اس نص کے اندر اعتبار پر عمل کرنے کا حکم ہے اور قیاس بھی اعتبار کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔پس قیاس کا بھی یہی حکم ہے اور جس چیز کا حکم دیا جائے وہ واجب ہوتی ہے اور واجب ایک شرعی حکم ہے اس کی ممانعت نہیں۔اسی وجہ سے قیاس ایک حجت شرعی ہے، معتبر دلیل ہے اور اس کے حجت شرعی ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل لازم ہو اور ایسا نہیں کہا جا سکتا بطور اعتراض کہ یہ استدلال غیر متوجہ اور غیر مقبول ہے، اس لئے کہ اعتبار کا معنی ہے نصیحت حاصل کرنا؟ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر ہم اعتبار کے معنی نصیحت کے لیں تب بھی اس آیت سے استدلال پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔کیونکہ نصیحت کا حاصل کرنا بھی حاصل نہیں ہوتا مگر اس وقت جب ایک چیز پر اس کی نظیر کا حکم لگایا جائے۔جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کو اس کی ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا اس کی خیانت کی وجہ سے۔پس اے ملازمین تم اس سے نصیحت حاصل کرو یا فلاں طالب علم اپنی سستی کی وجہ سے ناکام ہو گیا۔ پس اے طلاب اس سے نصیحت حاصل کرو۔اس کلام کا معنی صرف یہ ہے کہ جو ملازم ایسا کام کرے گا جو اس ملازم نے کیا اس کو ہٹا دیا جائے گا اور جو اس طالب علم کی طرح سستی کرے گا وہ ناکام ہوگا۔

دوم:

حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مشہور حدیث ہے، جس سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ جب نبی ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا کہ تم کس طرح فیصلہ کرو گے حضرت معاذ نے جواب دیا کتاب اللہ کے ساتھ پھر سنت رسول سے پھر اجتہاد سے پس نبی ﷺ نے ان کی تائید فرمائی اور اس ترتیب کو باقی رکھا اور نہیں قیاس مگر اجتہاد ہی کی ایک قسم پس یہ بھی ایک شرعی حکم ہے۔ اور احکام کی ادلہ میں سے ایک دلیل ہے۔

سوم:

ذخیرہ احادیث میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن سے ہم اس بات پر مطلع ہوتے ہیں کہ نبی ﷺ نے استنباط احکام کے لیے قیاس سے رہنمائی فرمائی اور اس کی دلالت اس بات پر ہے کہ قیاس سے استنباط احکام درست ہے۔

اسی مضمون کی ایک حدیث مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مرتبہ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی: اے اللہ کے رسول آج مجھ سے ایک عجیب کام سرزد ہوا میں نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا اس حال میں کہ میں روزہ سے تھا پس آپ ﷺ نے جواباً ان سے فرمایا تم کیا کہتے ہو اس بارے میں اگر تم پانی سے کلی کرو؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا اس میں تو کوئی حرج نہیں تو حضور ﷺ نے فرمایا پس جانے دو: یعنی تم پر کوئی گرفت نہیں۔ (تیسیر الوصول ج ۲ ص ۳۲۷)

اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ قبیلہ بنوخثعم کی ایک عورت نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور دریافت کیا اے اللہ کے رسول ﷺ بیشک حج اللہ کی طرف سے صرف اس کے بندوں پر فرض ہے، جب کہ میرے باپ بوڑھے ہو گئے ہیں وہ اتنی استطاعت نہیں رکھتے کہ سواری پر بیٹھ سکیں۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا (کیوں نہیں) ہاں۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک

آدمی نبی ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری بہن نے حج کی منت مانی تھی اور اب اس کا انتقال ہو چکا ہے کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس پر کوئی قرض ہو تو کیا تم اس کو ادا کرو گے؟ اس نے کہا: جی ہاں' تو آپ ﷺ نے فرمایا: پس اللہ تعالیٰ حقدار ہیں کہ ان کا قرض ادا کیا جائے۔ (ایضاً ج ا ص ۳۴۳)

اور ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی نبی ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ میری بیوی نے ایک کالے رنگ کے لڑکے کو جنا ہے اور مجھے اس میں شک ہے پس نبی ﷺ نے فرمایا۔ کیا تمہارے پاس اونٹ ہے' اس نے کہا: ہاں' آپ ﷺ نے فرمایا ان کے رنگ کیسے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ' آپ ﷺ نے فرمایا: ان میں کوئی گندمی رنگ کا ہے' اس نے کہا: ہاں ان میں گندگی رنگ کے ہیں' آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تو جانتا ہے یہ کہاں سے آ گئے؟ اس نے کہا اے اللہ کے رسول اس میں کسی رگ کا اثر آ گیا ہو گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا اس بچہ میں بھی ایسے ہی کسی رگ کا اثر آ گیا ہو گا۔ (اعلام الموقعین ج ا ص ۱۳۷)

چہارم:

صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم آنے والے پیش آئندہ حادثات اور واقعات میں اجتہاد کرتے تھے اور ایک حکم کو دوسرے پر قیاس کرتے تھے اور ایک نظیر کا اطلاق دوسری نظیر پر کرتے تھے۔ پس ایک مرتبہ: حضرت ابن عباس نے جب یہ حدیث سنی کہ نبی ﷺ نے منع فرمایا ہے غلہ کی بیع سے قبضہ کرنے سے پہلے تو ابن عباس نے کہا کہ ہر چیز اناج کی مانند ہے۔ اور عول کو داخل کیا جائے گا ورثا کے حصوں پر جب کہ ان کے حصے مسئلہ میراث کے حصوں سے زیادہ ہوں، قیاس کرتے ہوئے قرض خواہوں کے نقصان پر جب کہ ان کے دین زیادہ ہو جائیں قرض شدہ مال سے اور ابن عباس نے دادا کو قیاس کیا ہے بیٹے پر بھائیوں سے محروم ہونے کی صورت میں اور فرمایا کیا زید بن ثابت اللہ

سے نہیں ڈرتے کہ وہ بیٹے کے بیٹے کو تو بیٹا مانتے ہیں لیکن باپ کے باپ کو باپ نہیں سمجھتے۔(اعلام الموقعین ج اص ۱۹۲ و مابعدھا)

حضرت عمر نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو خط لکھا اور کہا خوب سوچو اس مسئلہ کے بارے میں جو تمہیں پیش آئے اور اس کا حکم نہ قرآن میں ہو اور نہ سنت رسول میں۔ پھر ایک معاملہ کو دوسرے معاملہ پر قیاس کرو اور ان کی مختلف مثالیں پہچانو۔ پھر اعتماد کرو اس پر جس کو تم اللہ کے نزدیک زیادہ محبوب پاؤ اور جو حق کے ساتھ زیادہ مشابہ ہو۔(انظر ھذا الکتاب بتمامہ فی اعلام الموقعین ج اص ۷۷ و مابعدھا)

پس یہ روایتیں اور اس جیسی دیگر روایات قیاس سے استدلال پر دلالت کرتی ہیں اور کسی ایک نے اس کا انکار نہیں کیا اس جہت سے قیاس کو اختیار کرنے پر تواتر معنوی ہے۔

پنجم:

لامحالہ شرعی احکام دینے کی غرض بندوں کی مصلحتیں پورا کرنا ہے اور یہی حکمت شرعی احکام سے مقصود ہے اور یہی غرض پوری ہوتی ہے قیاس کو اختیار کرنے سے۔ اس لئے کہ ایسے مشابہ واقعات میں جو علت میں مشترک ہوں اسی حکم کا اطلاق ہوگا جو کسی معین واقع کے بارے میں نص سے وارد ہے اور یہی تقاضا ہے خدا کے عدل و حکمت کا اور احکام کی مشروعیت میں شریعت کا جو طریقہ متعین ہے یہ اس کے موافق ہے۔ پس شریعت میں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرام ہے تو اس کی نظیر مباح ہو یا ایک چیز مباح ہے اور اس کی نظیر حرام ہو۔

ششم:

کتاب اور سنت کی نصوص کی تعداد قطعی اور محدود ہے اور لوگوں کو پیش آنے والے واقعات لامحدود ہیں۔ پس ممکن نہیں ہے کہ محدود لامحدود کا احاطہ کر سکے۔ پس یہ ضروری ہے کہ غور و فکر کیا جائے ان علل اور مقاصد میں جو ان نصوص کے ساتھ ملحق ہیں یا

جن کی طرف ان سے اشارہ ہوتا ہے یا جن کے ان سے مستنبط ہونے کا امکان ہے اور حکم کا ثابت کرنا ہر اس واقعہ کے لیے ہے جو واقعہ اس جیسے حکم کی علت ہو۔ اور اسی طریقہ سے جو نیا واقعہ اور نئے حالات دنیا میں پیش آئیں جو اس سے پہلے نہ تھے ان کے لیے شریعت میں کوئی تنگی نہیں اور اس کے بارے میں کوئی منصوص حکم بھی موجود نہیں۔

۲۰۴۔ قیاس کے منکرین کے دلائل:

منکرین قیاس نے اپنے مؤقف کے اثبات میں بہت دلائل پیش کیے ہیں، ہم ان میں سے اہم کو خلاصۃً ذکر کریں گے۔

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿یا ایها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی الله ورسوله﴾

(الحجرات:۱)

اور جو لوگ قیاس کے قائل ہیں وہ اس آیت کے مدلول کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ اس لئے کہ قیاس کا مقصد ایسے واقعات اور حکم کا خدا اور رسول کے سامنے پیش کرنا ہے جن کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی نص موجود نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ ولا تقف مالیس لك به علم ﴾ (الاسراء:۳۶)

یعنی ایسی بات کی پیروی نہ کرو جس کے بارے میں علم نہ ہو۔ اور قیاس ایک امر ظنی اور مشکوک چیز ہے۔ پس اس پر عمل یقینی علم کے بغیر ہوتا ہے لہٰذا یہ اس ظن کے قبیل سے ہے جو حق کو ثابت کرنے کے لیے فائدہ مند نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ ونزلنا علیك الکتاب تبیاناً لکل شیء ﴾ (النحل:۸۹)

پس قرآن میں ہر چیز کے بارے حکم موجود ہے۔ لہٰذا اس کی موجودگی میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ اگر قیاس سے وہی حکم حاصل ہو جو قرآن میں وارد ہے تو اس کے لئے قرآن ہی کافی ہے اور اگر قیاس سے اس کے مخالف حکم نکلے تو وہ رد ہوگا اس کو

قبول نہیں کیا جائے گا۔

دوم:

جماعت صحابہ سے کثیر روایات ثابت ہیں جو رائے کی مذمت اور ان پر عمل کے انکار کے بارے میں ہیں' ان میں سے چند یہ ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم اصحاب رائے سے بچو' اس لئے کہ وہ سنتوں کے دشمن ہیں اور کثرت سے احادیث یاد کرنے سے عاجز ہیں۔ پس وہ رائے کے قائل ہو گئے پس خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کا دوسرا قول ہے۔ خبردار تم مکایلہ سے بچو' ان سے پوچھا گیا کہ مکایلہ کیا ہے آپ نے فرمایا ''مقایسہ'' یعنی قیاس کرنا۔

اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔ اگر دین کو رائے سے اخذ کیا جاتا تو موزوں کے نیچے مسح کرنا اس کے اوپر مسح کرنے سے زیادہ اولیٰ تھا۔ اور یہ تمام واقعات و روایات قیاس کی مذمت پر دلالت کرتی ہیں اور اس بات پر کہ قیاس حجت نہیں ہے اس لئے اس پر عمل بھی نہیں ہے۔

سوم:

لامحالہ قیاس سبب ہے امت میں جھگڑے اور نزاع کا اس لئے کہ یہ امور ظنیہ پر مبنی ہوتا ہے اس میں علت کو اصل سے نکال کر فرع میں ثابت کیا جاتا ہے اور ان امور میں نظریات کا اختلاف ہو سکتا ہے پس اسی وجہ سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں اور کبھی ایک واقع میں کئی کئی حکم نکل آتے ہیں لہٰذا اس وجہ سے امت بٹ جاتی ہے۔ اور امت میں پھوٹ اور انتشار مذموم چیز ہے جو کبھی پسند نہیں کیا گیا اور جو اس پھوٹ اور تفرقہ کا سبب بنے وہ خود بھی قابل مذمت ہے اور وہ قیاس ہے۔

چہارم:

احکام شریعت کی بنیاد اس اصول پر نہیں ہے کہ دو چیزوں کو برابر قرار دیا جائے اور

دو مختلف چیزوں کو جدا کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت نے دو یکساں چیزوں کے لیے علیحدہ علیحدہ حکم دیئے ہیں اور دو مختلف چیزوں کے لیے ایک جیسے حکم دیئے ہیں ان میں سے پہلی صورت کی مثال: نماز اور روزوں کا ساقط ہونا حائضہ سے زمانہ حیض میں اور زمانہ طہر میں اس کو روزوں کی قضاء کا مکلف بنایا نہ کہ نماز کی قضاء کا۔

اور چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے لیکن چھین کر مال لے جانے والے کا نہیں۔ جب کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اور زنا کی تہمت لگانے والے پر حد جاری ہوئی ہے مگر کفر کی تہمت لگانے والے پر نہیں جب کہ کفر زنا سے زیادہ بڑا ہے۔

اور دوسری صورت کی مثال شریعت نے مٹی کو بھی پانی کی طرح طہارت کا ذریعہ بنایا جب کہ یہ دونوں مختلف چیزیں ہیں۔ پس جب شریعت نے احکام کی مشروعیت کے بارے میں اشیاء کے درمیان مماثلت کا خیال نہیں کیا تو قیاس کے لیے کوئی حجت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ قیاس کا اعتماد تماثل اور مساواۃ پر ہے اور شریعت نے ان دونوں کا اعتبار نہیں کیا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔

۲۰۵-قول راجح:

واقعہ اس طرح ہے کہ منکرین قیاس اپنے دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجتہاد میں اعتماد نصوص کا کرنا چاہیے۔ تاکہ شریعت انتشار اور نفسانی خواہشات سے بچ سکے اور ان کو ایسے دلائل مل گئے ہیں جن سے ان کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے اور اسی طرح قیاس کے قائلین کا مقصد نہ نصوص کی مخالفت ہے' نہ ان کے خلاف فتویٰ بازی اور نہ ان سے دور کرنا تھا اور نہ ہی شرعی احکام سے کھیل کود اور نہ اپنی خواہشات کو ان پر مسلط کرنا تھا۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ قیاس کی صحت کے لیے جو شرائط انھوں نے لگائی ہیں ان سے مقصود کسی ناجائز فعل کے وقوع کا نہ ہونا ہے۔ پس یہ فریق اس جہت سے درست ہے اور ان کا مقصد نیک ہے۔ اور باوجود اس کے ضروری ہے کہ دونوں فریقوں کے نقطہ نظر کا محاکمہ کیا جائے۔ اور فریقین کے ادلہ میں غور وفکر کرنے اور احکام شریعت میں غور وفکر کرنے

سے شریعت کی غرض ہمیں قائلین کے کسی ایک قول کو ترجیح دینی ہے قیاس کے حجت ہونے میں۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ احکام شرعی معلل ہیں یعنی یہ مبنی ہیں ایسی علل اور اوصاف پر جن کا یہ احکام تقاضا کرتے ہیں۔ برابر ہے کہ وہ عبادات سے ہوں یا معاملات سے۔ لیکن عبادات کی علتیں ہم سے مخفی ہیں ہم ان کا تفصیلاً ادراک نہیں کر سکتے اگر چہ ہمیں یقین ہے کہ یہ معین احکام عبادات میں جن علتوں کا تقاضا کرتے ہیں وہ ان علتوں میں موجود ہیں۔ باقی معاملات تو ان کی علتوں کا ادراک ممکن ہے اور اس حیثیت سے کہ جب ان کا ادراک ممکن ہے عام اور رائج طریقہ سے تو ممکن ہے ان تمام واقعات پر ان احکام کا اطلاق کرنا جو ان علتوں پر مشتمل ہے اور شریعت میں استنباط احکام کے لیے جو طریقہ متعین ہے اسی طریقہ کے مطابق ہے اور یہ لیا گیا ہے قانون تماثل سے وہ قانون جس کی طرف بہت سی قرآنی نصوص سے دلالت ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قیاس اس بنیاد پر قائم ہے کہ احکام شرعی معلل ہیں۔ اور دو متماثل چیزوں میں برابری اور دو مختلف چیزوں میں تفریق یہ اصول مشاہدے سے ثابت ہے اور احکام میں اس کا اعتبار ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایسی ہی فطرت اپنے بندوں کی بنائی ہے اور اس کی تائید بیشتر قرآنی نصوص سے ہوتی ہے۔ ان میں سے قائلین قیاس قرآن کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ فاعتبروا یا اولی الابصار ﴾ (الحشر:۲)

اور ایسی ہی بہت سی آیات ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اکفار کم خیرٌ من اُلٰئکم ام لکم براء ۃ فی الزبر﴾ (القمر:۴۳)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿ افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم دمر اللہ علیھم وللکافرینَ امثالھا﴾ (محمد:۱۰)

ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿وکذلك نجزی القوم المجرمین﴾ (الاعراف:۴۰)

اس آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ نے عاد پر جو دردناک عذاب نازل ہوا اس کو بیان فرمایا پس یہ آیات اور اس کی مثل دوسری آیات دلالت کرتی ہیں اس بات پر کہ ایک چیز کا جو حکم ہے وہی حکم اس کی نظیر کا بھی ہوتا ہے اور کائنات میں یہی قانون ہی جاری ہے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا تو ان آیات کا قرآن میں لانے کا کیا معنی ہوتا۔ نہ ہی ان میں دلالت ہوتی نہ عبرت اور نہ ان سے استدلال کیا جا سکتا اور اسی طرح قرآنی نصوص سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ یہ ہے کہ دو مختلف چیزیں ایک دوسرے کے برابر نہیں ہوتیں۔ اور جو لوگ ان کو برابر کرنے کی نسبت اللہ کی طرف کرتے ہیں وہ اللہ پاک کی طرف ایسی چیز کی نسبت کرتے ہیں جو اس کی شایان شان نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ افسنجعل المسلمین کالمجرمین مالکم کیف تحکمون ﴾ (القلم:۳۵-۳۶)

﴿ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین آمنو وعملوا الصالحات سواء محیاهم مماتهم ساء ما یحکمون﴾ (الجاثیہ:۲۱)

﴿ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار ﴾ (ص:۲۸)

پس قرآن اس قانون کی صحت پر گواہ ہے کہ دو ایک جیسی چیزیں اور دو مختلف چیزیں ان کے لیے علیحدہ علیحدہ قانون ہے اور باقی قیاس وہ اسی قانون سے اخذ شدہ ہے اور اس کا اطلاق کیا جاتا ہے ایسے واقعات پر جن کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے ان واقعات پر منطبق کرتے ہوئے جن کے بارے نص وارد ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے

جب دو واقعات علت میں ایک دوسرے کے مماثل اور مساوی ہوں جس کا حکم تقاضا کرتا ہے۔ باقی منکرین قیاس کے دلائل پس ان میں ان کے لیے کوئی حجت ہے اور نہ ہی وہ ان کے مدعی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ قیاس کو اس وقت لیا جاتا ہے جب کسی مسئلہ میں نص موجود نہ ہو۔ اسی وجہ سے وہ اس آیت کے مخالف نہیں۔ ﴿لا تقدموا بین یدی اللہ ورسولہ﴾ (الحجرات:۱)

اور ایسا واقعہ جس کے بارے میں کوئی نص صریح موجود نہ ہو قیاس اس کو صرف ظاہر کرتا ہے ایک ثابت شدہ حکم سے۔ یہ کسی ایسے حکم کو ثابت نہیں کرتا جو موجود ہی نہ ہو پس یہ اس آیت کے مخالف نہیں۔

﴿وان احکم بینھم بما انزل اللہ﴾ (المائدہ:۴۹)

اور قیاس ظن راجح کی حد تک فائدہ مند ہے حکم کی صحت کے بارے میں اور ظن راجح عملی احکام کے اثبات کے لیے کافی ہے۔ اس لئے وہ اس آیت کے مخالف نہیں۔

﴿ولا تقف مالیس لک بہ علم﴾ (الاسراء:۳۶)

اور قرآن ہر چیز کو وضاحت سے بیان کرتا ہے یعنی احکام کی وضاحت لفظی اور معنوی طور پر کرتا ہے اور اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ قرآن میں ہر حکم کے بارے میں نص صریح موجود ہے اور قیاس معنوی طور پر ان احکام کو بتلاتا ہے جو قرآن میں موجود ہیں۔ پس ہم قیاس سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔ باقی وہ آثار جو صحابہ سے رائے اور قیاس کی مذمت میں وارد ہوئے ہیں پس ان کو فاسد رائے اور فاسد قیاس پر محمول کیا جائے گا اور یہ بات ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس میں سے بعض فاسد ہوتے ہیں جیسے کہ بعض ان میں سے صحیح بھی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس میں تمام ارکان اور شرائط پورے پائے جائیں وہ صحیح ہیں جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا اور قیاس فاسد وہ ہے جو اس کے مخالف ہو۔ جیسے مبطلین لوگوں کا قیاس۔ جنہوں نے یہ کہا ﴿انما البیع مثل الربوا﴾ (البقرہ:۲۷۵)

کیونکہ بیع کی حقیقت ربا کی حقیقت سے مختلف ہے اور اسی کی مثل اللہ تعالیٰ نے

یوسف کے بھائیوں کا قصہ ذکر کیا۔

﴿ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل﴾ (یوسف:۷۷)

اور اسی طرح شیطان کا قیاس کہ آگ کی فضیلت زیادہ ہے مٹی کی فضیلت پر کیونکہ وہ خود آگ سے پیدا ہوا تھا پس اسی وجہ سے وہ اپنے گمان میں آدم سے افضل تھا کیونکہ آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔ پس وہ اس بات کا مستحق تھا کہ اس کو سجدہ کیا جائے نا کہ آدم سجدہ کا مستحق تھا۔ پس یہ قیاس باطل ہے اس جیسے قیاس سے استدلال بھی باطل ہے۔ لیکن فاسد قیاس کا وجود صحیح قیاس کے حجت ہونے میں مانع نہیں ہے۔ پس ہم دیکھتے ہیں بہت سی باتیں جو سنت کی طرف منسوب ہیں حالانکہ وہ قطعی طور پر باطل ہیں لیکن یہ اتباع سنت میں رکاوٹ نہیں ہے اور نہ ہی دلیل شرعی ہونے کے مخالف ہے۔ پس یہی حال قیاس کا بھی ہے۔ اگر کچھ قیاس فاسد بھی پایا جائے تو اس وجہ سے قیاس کو کلی طور پر چھوڑا نہیں جاسکتا اور دلیل شرعی ہونے میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے اور باقی مخالفین کا یہ کہنا کہ قیاس اختلاف اور نزاع کا سبب ہے پس اختلاف موجود ہے سنت اور قرآن سے احکام مستنبط کرنے میں اور سنت کی صحت کی شرائط کے بارے میں اور سنت کی احکام پر دلالت کے بارے میں۔ اور اسی طرح اختلاف پایا جاتا ہے قرآن کی بعض نصوص کے سمجھنے میں۔ اور کسی شخص نے بھی سنت کے چھوڑنے کا نہیں کہا اس سبب کی وجہ سے اور نہ سنت سے احکام مستنبط کرنے سے روکا اختلاف کی وجہ۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ اختلاف عملی اور شرعی احکام کے استنباط میں موجود ہے یہ اختلاف اس وقت تک باقی رہے گا جب تک اجتہادی امور میں نظائر کی جہت مختلف ہوں گی اور کوئی صریح اور قطعی نص وارد نہ ہو اس میں جو حکم اختلافی مسئلہ میں موجود ہو۔ صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک فقہاء کے درمیان اختلاف موجود رہا ہے۔ بلکہ منکرین قیاس کے درمیان آپس میں اختلاف رہا ہے بہت سے احکام کے بارے میں حالانکہ وہ ایک ہی جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ پس یہ بات دلالت کرتی

ہے اس بات پر کہ اختلاف ایک بدیہی امر ہے اور ہر اجتہادی مسئلہ میں اس کی گنجائش موجود ہے اور اس اختلاف کا سبب قیاس کو قبول کرنا یا نہ کرنا نہیں ہے۔

اور آخر میں یہ بات کہ جو اختلاف قابل مذمت ہے وہ اصول دین اور اعتقادی مسائل میں ہے نا کہ فروعی احکام میں اور قابل مذمت ہے قطعی احکام میں یا ان میں جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے نہ کہ ظنی احکام میں اور منکرین قیاس میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ شریعت نے مماثل چیزوں کے احکام میں تفریق کی ہے اور مختلف چیزوں کے احکام میں براری کی ہے۔ اس وجہ سے قیاس کی بنیاد منہدم ہوتی ہے اسی وجہ سے اس سے حجت قائم نہیں ہو سکتی۔ پس ان کا یہ قول مطلقاً غلط ہے اور یہ بات صادر نہیں ہوتی مگر اس شخص سے جو شریعت کے ماخذ کو مکمل طور پر نہ جانتا ہو اور وہ نا آشنا ہیں ان کھلی ہوئی حکمتوں سے جو اس میں پوشیدہ ہیں، بے شمار اسرار اور حقیقی مصلحتیں ہیں اور اس کے احکام ایسی علل اور مقاصد پر مبنی ہیں جن کا یہ احکام تقاضا کرتے ہیں اور شریعت کوئی ایسا حکم نہیں دیتی جو فطرۃ سلیم کے مخالف ہو کہ دو مختلف چیزوں میں فرق کیا جائے اور دو مساوی چیزوں میں برابری کی جائے اور اس کے احکام کثیر تعداد میں اس پر دلالت کرتے ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ بسا اوقات شریعت کسی خاص نوع کے لیے ایک حکم دیتی ہے اور اس کی نظائر کے لیے دوسرا حکم تو اس وقت یہ نوع کسی خاص وصف کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور اس خاص وصف کے سبب اس کا حکم بھی خاص ہوتا ہے۔

اور یہ وصف جو اس نوع کے ساتھ خاص ہے اس کو بعض لوگ جانتے ہیں اور بعض نہیں جانتے اور قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے یہ نہیں ہے کہ ہر شخص اس کی صحت جان سکے، پس جس شخص نے شریعت میں کوئی چیز دیکھی جو قیاس صحیح کے مخالف ہو اور یہ تقاضا کرے کہ دو مماثل چیزوں میں برابری اور دو مختلف چیزوں میں تفریق کی جائے تو پس وہ قیاس کا مخالف ہے اور یہ بات اس کے دل و دماغ میں قرار پکڑ چکی ہے اور وہ قیاس صحیح کا مخالف نہیں ہے جو ثابت ہے حقیقت میں۔ (القیاس، لابن تیمیہ فی مجموعۃ

رسائلہ الکبریٰ ص ۲۱۷، ۲۱۸)

پس شریعت کا کوئی حکم قانون تماثل کے مخالف نہیں اور حائضہ کو طہر کے زمانہ میں روزوں کی قضا کا حکم ہے نا کہ نماز کی قضا کا یہ مبنی ہے اس پر جو ہم نے پہلے بیان کیا اور وہ تنگی ہے نمازوں کی قضاء میں نہ کہ روزوں کی قضاء میں نماز کے اوقات کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور یہ تنگی شریعت کی جانب سے مرفوع شدہ ہے اور حد قذف کا واجب ہونا زنا کی تہمت کی وجہ سے نہ کہ کفر کی تہمت کی وجہ سے اس لئے کہ زنا کی تہمت لگانے والا لوگوں کے پاس کوئی راستہ نہیں اس کے جاننے کے لیے کہ تہمت لگانے والا جھوٹا ہے تو یہ حد لگائی جاتی ہے اس جھوٹ کے ثبوت کے لیے تا کہ مقذوف کو اس سے بری کیا جائے۔ اور اس سے عار کو دور کیا جائے جب کہ وہ مقذوف عورت ہو۔ باقی کفر کی تہمت پس اس مسلمان کا حال دیکھنے والے اور عام مسلمانوں کا اس معاملہ پر مطلع ہونا یہ تہمت لگانے والے کی تکذیب کے لیے کافی ہے اور خود مقذوف اتنی طاقت رکھتا ہے کہ وہ کلمہ ایمان کا تلفظ کرے پس تہمت لگانے والے کا جھوٹ خود بخود ظاہر ہو جائے گا۔ باقی زنا کی تہمت والا شخص تو وہ کیا کر سکتا ہے جب تک کہ تہمت لگانے والے کا جھوٹ ثابت نہ ہو جائے اور یہی معاملہ چور کا ہاتھ کاٹنے میں ہے لیکن چھیننے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ پہلا چور وہ مال کو حفاظت سے چراتا ہے ہاتھ سے تالا توڑ کر یا دیوار میں نقب لگا کر اور صاحب سامان کے لیے اس سے زیادہ حفاظت ممکن نہیں پس اس وجہ سے ضروری ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے لوگوں سے اس مصیبت کو دور کرنے کے لیے اور چھین جھپٹ کرنے والے کا معاملہ اس کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ مال کو لوگوں کی نظروں کے سامنے چھینتا ہے۔ پس اس کا پیچھا کرنا ممکن ہے اور مال اس کے ہاتھ سے لیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ حاکم کے سامنے اس کے خلاف گواہی دینا بھی ممکن ہے اور اس سے یہ حق لیا جا سکتا ہے اور اس طرح چھیننے والے کو زیادہ سے زیادہ تعزیراً سزا دی جائے گی۔ لہٰذا چوری کی حقیقت اور چھیننے کی حقیقت ایک نہیں ہے اس وجہ سے ان کے حکم مختلف ہیں جب پانی

موجود نہ ہو تو مٹی کے ذریعے ناپاکی کو دور کیا جا سکتا ہے شارع کے حکم کی وجہ سے اور مٹی پاک کرنے والی چیز ہے اور یہ حکم تعبدی ہے اور تعبدی احکام کی علل کی تفصیل نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قیاس صحیح ادلہ احکام میں سے ایک دلیل ہے اور حجت شرعیہ ہے جیسا کہ جمہور حضرات کا مذہب ہے اور یہی بات راجح ہے دونوں قولوں میں سے اسی پر عمل کیا جائے گا اور کتاب وسنت اور اجماع کے بعد اجماع کے بعد اس سے استدلال کیا جائے گا۔

فصل الخامس

الدلیل الخامس

الاستحسان

۲۰۶۔تعریف استحسان:

استحسان لغت میں کسی چیز کو اچھا سمجھنے کو کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جس کو انسان پسند کرے اور اسی کی طرف مائل بھی ہو اگر چہ دوسرا شخص اس کو برا سمجھے اور اصطلاح میں اس کی بہت تعریفیں کی گئیں ہیں۔(روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۱ ص ۴۰۷۔آمدی ج ۴ ص ۲۰۹۔کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۱۳۲)

ان میں سے ایک تعریف یہ ہے جو امام بزدوی کی ہے کہ استحسان کہتے ہیں کہ جس چیز کا تقاضا قیاس کرے اس سے عدول کر کے اس پر عمل کرنا جو اس سے زیادہ قوی تر قیاس ہو یا قیاس کو خاص کرنا کسی قوی دلیل کی وجہ سے۔

اور فقیہ حلوانی حنفی فرماتے ہیں کہ استحسان کہتے ہیں قیاس کا ترک کرنا اس سے قوی تر دلیل کی وجہ سے جو کتاب یا سنت یا اجماع میں سے ہو۔

اور امام کرخی حنفی نے یہ تعریف کی ہے کہ استحسان کہتے ہیں انسان کا کسی ایک مسئلہ میں فیصلہ کرنا اور یہ فیصلہ اس جیسے دوسرے مسئلوں کے خلاف ہو کسی ایسے سبب کی وجہ سے جو عدول کا تقاضا کرے پہلے فیصلوں پر اور ابن عربی مالکی نے یہ تعریف کی ہے کہ استحسان کہتے ہیں ایسی دلیل کا ترک کرنا اس طور پر جو تقاضا کرتی ہو استثناء اور رخصت کا اس کے کچھ تقاضوں کی وجہ سے اس دلیل سے ٹکراؤ پیدا ہوتا ہو۔

اور بعض حنبلی حضرات نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شرعی دلیل کی وجہ

سے کسی مسئلہ میں ایک حکم کا اطلاق کرنا اور اسی کی نظائر میں اس کا ترک کرنا۔

۲۰۷- ان تمام تعریفات سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ یہ کہ استحسان کا مقصد قیاس جلی کو رد کرتے ہوئے قیاس خفی کو اختیار کرنا ہے یا استثناء کرنا ہے کسی جزئیہ کا کسی اصلی حکم سے کسی ایسی دلیل کی بناء پر جس سے مجتہد کا دل مطمئن ہو اس استثناء پر کہ یہ عدول تقاضا کرتا ہے اس استثناء یا عمومی حکم کو چھوڑنے کا۔

پس جب مجتہد کو ایسا مسئلہ پیش آئے جس میں دو قیاسوں کا باہمی نزاع ہو اور پہلا قیاس قیاس جلی ظاہر ہو جو حکم معین کا تقاضا کرتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو جو دوسرے حکم کا تقاضا کرتا ہے اور مجتہد کے ذہن میں ایسی دلیل قائم ہو جو تقاضا کرتی ہو اس بات کا کہ دوسرے قیاس کو پہلے قیاس پر ترجیح دی جائے یا قیاس خفی اس حکم کو چھوڑنے کا تقاضا کرتا ہے جس کا قیاس جلی تقاضا کرتا ہے۔ پس یہ عدول یا ترجیح استحسان کہلاتا ہے (احناف قیاس خفی کو استحسان مانتے ہیں جو قیاس جلی کے مقابلے میں ہو اور اس کی علت یہ ہے کہ یہ قیاس ظاہر سے زیادہ قوی تر ہے اس لئے اس پر عمل کرنا زیادہ مستحسن ہے دیکھئے توضیح ج ۲ ص ۸۲ اور کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۱۲۳)

اور جو دلیل اس عدول کا تقاضا کرتی ہے اس کو وجہ استحسان کہتے ہیں یعنی اس کی سند اور جو حکم استحسان سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم مستحسن کہلاتا ہے۔ یعنی وہ حکم جو ثابت ہو قیاس جلی کے خلاف اور اسی طرح جب مجتہد کو ایسا مسئلہ پیش آتا ہے جو ایک عام قاعدہ کے تحت داخل ہو اور اصل کلی میں وہ شامل ہو اور مجتہد پالیتا ہے ایسی خاص دلیل کو جو اصل کل سے اس جزئیہ کے استثناء کا تقاضا کرتی ہے اور وہ تقاضا کرتی ہے عدول کا اس حکم سے جو اس کی نظائر میں ثابت ہے۔ کسی ایسی خاص دلیل کی وجہ سے جو فی نفسہ اس کے ساتھ قائم ہو۔ پس یہی عدول استثنائی استحسان کہلاتا ہے اور وہ دلیل جو استثناء کا تقاضا کرتی ہے وہ وجہ استحسان کہلاتی ہے یعنی اس کی سند اور جو حکم اس سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم مستحسن کہلاتا ہے اور قیاس سے مراد یہاں اصل کلی یا قاعدہ عمومی ہے۔

۲۰۸-مثالیں:

(ا) فقہ حنفیہ میں یہ حکم مقرر شدہ ہے کہ ارتقائی حقوق جیسے پانی کا حق اور اس کی گذرگاہ کا حق اور زرعی زمین سے گذرنے کا حق یہ عقد بیع میں داخل نہیں ہوتے جب تک ان کے بارے میں کوئی ذکر نہ ہو۔ پس کیا یہ حکم عقد میں زمین کے وقف کرنے کی صورت میں خود بخود ثابت ہوگا یا نہیں؟ احناف کہتے ہیں کہ قیاس عدم دخول اور استحسان دخول کا تقاضا کرتا ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ زرعی زمین کا وقف کرنا دو قیاسوں کو چاہتا ہے پہلا یہ کہ اس کو بیع پر قیاس کیا جائے اور دوسرا یہ کہ اس کو اجارہ پر قیاس کیا جائے۔ پہلا قیاس وہ بالکل ظاہر ہے اور فوراً ذہن میں آجاتا ہے اور جو چیز بیع اور وقف کے درمیان مشترک ہے وہ مالک سے ملکیت کا نکلنا ہے اور اس قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ارتقائی حقوق وقف میں داخل نہ ہوں زمین کے تابع ہو کر بغیر خصوصی ذکر کے جیسا کہ بیع کا حکم ہے اور دوسرا قیاس یعنی اجارہ پر قیاس کرنا۔ اجارہ اور وقف دونوں اس بات پر مبنی ہیں کہ یہ دونوں ملک انتفاع بالعین کا فائدہ دیتے ہیں اور ملک رقبہ کا فائدہ نہیں دیتے اور یہ قیاس خفی ہے ذہن فوراً اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ بلکہ غور وفکر کا محتاج ہوتا ہے اور یہ قیاس تقاضا کرتا ہے کہ ارتقائی حقوق تبعاً وقف میں داخل ہوں، بغیر کسی خاص ذکر کے ۔جیسا کہ اجارہ کا حکم ہے۔ پس مجتہد کا قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینا استحسان کہلاتا ہے اور اس کی وجہ یعنی سند یہ ہے کہ قیاس خفی قیاس جلی سے زیادہ پر تاثیر ہے۔ اس لئے کہ وقف سے مقصود موقوف چیز سے نفع حاصل کرنا ہے نہ کہ اس کی ملکیت جیسا کہ ہم نے پہلے کہا اور جب کہ یہ نفع ارتقائی حقوق کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ پس لازمی طور پر یہ تبعاً وقف میں داخل ہوں گے جیسا کہ اجارہ کا حکم ہے۔

(ب) اور اصل کلی سے ایک جزئی مسئلہ کے استثناء کی مثالوں میں سے مجور یا کم عقل کے لیے وصیت کرنے کی اجازت ہے خیرات کے کاموں میں۔ پس اس وصیت کا جائز ہونا بطور استحسان کے ہے جب کہ قیاس عدم جواز کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح

اپنے نفس پر وقف کرنا استحساناً جائز ہے لیکن قیاساً نہیں۔ اور استحسان کی وضاحت ان دونوں مسئلوں میں یہ ہے کہ عمومی قاعدہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کم عقل آدمی کا تصرف درست نہ ہو اور اس کا مقصد مال کی حفاظت ہے۔ لیکن نیکی کے کاموں میں وصیت کی اجازت کا استثناء یہ عمومی قاعدہ کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ وصیت ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی مگر وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اور وقف وصیت کی طرح ہے اس میں بھی کم عقل کے مال کی حفاظت ہے' لہٰذا اس استثناء سے عمومی قاعدہ کا مقصد متاثر نہیں ہوتا۔

۲۰۹۔ استحسان کی اقسام:

اور کبھی استحسان اصل کلی سے جزی میں استثناء ہوتا ہے' یا قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینا۔ جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو چکا اور استحسان کی یہ تقسیم ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اور کبھی استحسان کا اعتبار اس کی سند کی جہت سے ہوتا ہے یعنی اس کی دلیل کے لحاظ سے یا اس کو تعبیر کیا گیا ہے فقہ کی کتابوں میں وجہ استحسان کے نام سے۔ پس ذیل میں اس کی انواع کو بیان کیا گیا ہے۔

۲۱۰۔ (۱) استحسان نص کے اعتبار سے یعنی وہ جس کی سند نص ہو

وہ یہ ہے کہ شارع کی جانب سے وارد ہو کوئی نص کسی مسئلہ میں جو ایسے حکم کا تقاضا کرے جو اس جیسے دوسرے مسئلوں کے خلاف ہو جو عام قواعد کے مقتضی کے مطابق ہوں۔ پس یہ نص مستثنیٰ کرتی ہے اس جزئی مسئلہ کو اس حکم سے جو اس کی نظائر میں ثابت ہے۔ جن کا تقاضا اصل کلی کے مطابق ہے۔ پس اصل کلی اور عام قاعدہ بیع معدوم کے باطل ہونے کا تقاضہ کرتا ہے لیکن بیع سلم کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر لیا گیا نبی کریم ﷺ سے جزوی ایک خاص نص کی وجہ سے، بیع سلم اس چیز کی بیع کو کہا جاتا ہے جو وقت عقد انسان کے پاس موجود نہ ہو، اور نص خاص نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "من اسلف منکم فلیسلف فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم"

اسی طرح اس کی ایک اور مثال خیار شرط ہے، پس اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا اس لیے کہ تین دن تک خیار شرط جائز ہونے کے بارے میں نص حدیث موجود ہے۔

۲۱۱-استحسان بالاجماع:

جیسے آرڈر پر چیز تیار کروانا، یہ استحساناً جائز ہے جبکہ قیاس عدم جواز کا مقتضی ہے اس لیے کہ یہ شئے معدوم پر عقد کرنا ہے لیکن اس کو عام اصول وضابطہ سے ہٹ کر جائز قرار دیا گیا اور استحسان کی وجہ تعامل ناس اور کسی کا اس پر انکار نہ کرنا ہے گویا یہ ایک قسم کا اجماع ہوگیا۔ اسی طرح استحسان بالاجماع کی دوسری مثال معین پیسوں کے عوض حمام میں داخل ہونا، عام قاعدہ اس کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ اس میں استعمال ہونے والے پانی کی مقدار مجہول ہے اسی طرح اس میں ٹھہرنے کی مدت نامعلوم ہے لیکن اس کو استحساناً عام قاعدہ سے ہٹ کر جائز قرار دیا گیا عرف میں یہ عمل عام ہو جانا، کسی کا اس پر انکار نہ کرنے اور لوگوں سے تنگی کو دور کرنے کے لئے۔ گویا یہ بھی اجماع ہوگیا۔

۲۱۲-(۳) ایسا استحسان جس کی سند عرف ہو:

جیسے ان منقولی چیزوں کو وقف کرنے کا جواز جن کے وقف کرنے کا رواج ہو۔ جیسے کتابیں، برتن اور اس جیسی دوسری چیزیں بعض فقہاء کی رائے میں، وقف کے بارے میں یہ استثناء ایک عام اصول سے ہے وہ یہ کہ یہ وقف ہمیشہ کے لیے ہونا چاہئے۔ پس اسی وجہ سے غیر منقولی جائیداد میں وقف صحیح نہیں اور منقولی اشیاء کا وقف عرف عام کی وجہ سے جائز ہے۔

۲۱۳-(۴) استحسان ضرورت کی وجہ سے:

اور اس کی مثال پیشاب کے باریک قطروں کا معاف ہونا، اور معاملات میں معمولی ساغبن جس سے بچنا ممکن نہ ہو اور ایسے ہی کنویں کا پاک کرنا ایک معین مقدار پانی کی نکالنے کے ساتھ جب کہ اس میں کچھ نجاست گر جائے اور یہ استحساناً پاک ہوگا۔

لوگوں سے حرج کو دور کرتے ہوئے۔

۲۱۴-(۵)استحسان مصلحت کی وجہ سے:

اور اس کی مثال: یہ ہے کہ اجرت پر مال لینے والا شخص ضامن ہوگا اس مال کا جو اس کے (تصرف سے) پاس ہلاک ہوا لوگوں کے سامان میں سے۔مگر جب وہ سامان کسی بڑی آفت (آسمانی یا زمینی) کی وجہ سے ہلاک ہوا جس کا دور کرنا یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو اس پر تاوان نہیں ہوگا۔اس لئے کہ عام اصول اس بات کا مقتضی ہے کہ اس پر ضمان نہ ہو مگر جب وہ اس کے تصرف یا کوتاہی سے ہلاک ہو' وجہ یہ ہے کہ وہ امین ہے۔ لیکن بہت سے فقہاء نے استحسانا ضمان کے واجب ہونے پر فتویٰ دیا ہے لوگوں کی مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے اور مال کی حفاظت کی رعایت کرتے ہوئے۔اس وجہ سے کہ ذمہ داری میں خرابی نہ ہو' خیانت عام نہ ہو اور دینی گرفت کمزور نہ پڑے۔

۲۱۵-(۶)استحسان قیاس خفی کی وجہ سے:

زرعی زمین کے وقف کرنے کی مثال جسے ہم نے پہلی ذکر کیا کہ ارتقائی حقوق بغیر ذکر اس میں شامل نہیں اور اسی کی دوسری مثال' شکاری پرندوں کے جوٹھے کے پاک ہونے کا حکم اور ان کو قیاس کرتے ہیں شکاری درندوں کے جوٹھے پر جب کہ قیاس بھی اس کے نجس ہونے کا مقتضی ہے' لیکن شکاری درندوں کے جوٹھے کو پاک شمار کیا جاتا ہے آدمی کے جوٹھے پر قیاس کرتے ہوئے ہے اس لئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور وہ ہڈی کی ہوتی ہے اور وہ ہڈی پاک ہے۔لہٰذا یہ قیاس خفی ہے اور یہ حکم استحسان کی وجہ سے (بعض فقہاء نے اس مثال کو استحسان بالضرورۃ کی امثلہ میں شمار کیا ہے)

۲۱۶-استحسان کی حجیت

بہت سے علماء نے استحسان کو اختیار کیا ہے اور انھوں نے اعتبار کیا ہے اس کے ادلہ احکام میں سے ایک دلیل ہونے کا اور بعض علماء نے اس کا انکار بھی کیا ہے۔جیسے شافعیہ' یہاں تک کہ امام شافعی سے منقول ہے کہ استحسان لذت حاصل کرنا اور خواہش

نفس سے بات کہنا ہے۔اوران کادوسراقول یہ ہے کہ جس نے استحسان اختیار کیااس نے خودشریعت بنائی۔(آمدی ج۴ص۲۰۹)

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ استحسان کامطلق استعمال ہونابعض علماء کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ اس کامعنی خواہش نفسانی سے قانون سازی کرنا ہے پس اسی وجہ سے انھوں نے اس کاانکارکیا۔اور قائلین استحسان کے نزدیک اس کی جوحقیقت ہے وہ ان پرظاہرنہیں ہوئی۔اورنہ ہی اس کی مراد ان تک پہنچی پس ان کے گمان میں یہ بغیر دلیل قانون سازی ہے لہٰذاانھوں نے اس پرچاروں طرف سے حملے کیےاوراس کے بارے میں وہ کچھ کہا جووہ کہہ سکتے تھے۔پس استحسان خواہش نفس اور بغیر دلیل کے یہ شرعی حجت نہیں اوراس میں علماء کاکوئی اختلاف نہیں۔اوراگراستحسان کی قسم پراستحسان کے نام کا اطلاق ممکن ہوتومنکرین استحسان کے انکارکواسی قسم پرمحمول کیاجائے گا۔کیونکہ استحسان کی حقیقت اس کے قائلین کے نزدیک اس کے علاوہ اورکچھ نہیں ہے کہ استحسان ایک دلیل کو دوسری دلیل پرترجیح دینے کانام ہے اوراس جیسی چیزوں میں علماء کاباہمی اختلاف مناسب نہیں ویسے بھی استحسان میں ایسی کوئی چیزنہیں جونزاع کامحل ہو۔(تلویح علی التوضیح ج۲ص۸۱)

باوجوداس کے ہم اس بات کوزیادہ اہم سمجھتے ہیں کہ جوحکم استحسان بالنص سے ثابت ہواس کوہم نص سے ثابت سمجھیں گے ناکہ استحسان سے، لیکن احناف نے اس بارے میں اپنی اصطلاح استحسان کے نام سے رکھی ہے لہٰذااس اصطلاح میں کوئی جھگڑا نہیں ہوناچاہئے۔

❀❀❀

چھٹی فصل

چھٹی دلیل

مصلحت مرسلہ

۲۱۷-مصلحت مرسلہ کی تعریف:

مصلحت: وہ نام ہے نفع حاصل کرنے اور مضر یعنی نقصان دہ چیزوں کو دور کرنے کا (مستصفی ج ۲ص ۱۳۹) اس کی ایک جانب مثبت ہے اور وہ نفع کا حاصل کرنا ہے اور دوسری جانب منفی ہے اور وہ خرابی کا دور کرنا ہے اور کبھی مصلحت کا اطلاق صرف جانب اثبات پر ہوتا ہے اور دفع مضرت کو اس کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ جیسے فقہاء کے اس قول میں کہ ضرر کا دور کرنا نفع کے حاصل کرنے پر مقدم ہے۔ (مصطفیٰ زید۔ المصلحہ فی التشریع الاسلامی ص ۲۰)

۲۱۸-اور مصالح میں سے بعض وہ ہیں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کو شارع نے لغو قرار دیا ہے اور بعض وہ ہیں جن پر سکوت اختیار کیا ہے۔ پس پہلی قسم کو مصالح معتبرہ، دوسری کو مصالح ملغاۃ اور تیسری کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔

۲۱۹-معتبر مصالح:

اور یہ وہ مصالح ہیں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے بایں طور کہ شارع نے وہ احکام دیئے جن سے ان مصالح تک پہنچا جا سکے۔ جیسے کہ دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، آبرو و مال کی حفاظت، پس شارع نے حفاظت دین کے لیے۔ جہاد کو مشروع کیا، قصاص کو حفاظت جان کے لیے، حد شرب کو حفاظت عقل، حد زناء اور قذف کو حفاظت عصمت اور حد سرقہ کو حفاظت مال کے لیے۔ لہٰذا انہیں معتبر مصالح اور

عدم ووجود میں اپنی علتوں کے ساتھ مربوط ہونے کی وجہ سے ان کو قیاس کی دلیل سمجھا گیا۔ پس ایسا واقع جس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی واضح حکم نہ ہو اور وہ واقعہ علت میں کسی ایسے دوسرے واقعہ کے مساوی ہو جس کے بارے شارع کا واضح حکم موجود ہو تو ہم اس پر بھی اس منصوص شدہ واقعہ کا حکم لگائیں گے۔

۲۲۰-باطل شدہ مصالح:

معتبرہ مصالح کے مقابلہ میں بعض باطل وہم پر مبنی مصالح بھی پائے جاتے ہیں۔ جن کی کوئی حقیقت نہیں یا وہ مصالح مرجوح ہیں جن کو شارع نے خود باطل قرار دیا۔ اس لئے کہ شارع کے بہت سے احکام اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ان مصالح کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا اور یہ باطل شدہ مصالح ہیں۔

اور مصالح کی اس نوع کی چند مثالیں مثلاً مصلحت تو یہ ہے کہ مسئلہ میراث میں عورت اور مرد کو برابر حصہ دیا جائے۔ پس شارع عزوجل نے اس کو اس آیت کے ذریعے لغو قرار دیا'

﴿ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین ﴾

(النساء:۱۱)

اور اسی کی مثل مصلحت کہ سود خور کا اپنے مال میں اضافہ کرنا سود کے ذریعے سے پس شارع نے اس کو لغو قرار دیا اس نص کی وجہ سے جو سود کی حرمت میں وارد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ احل اللہ البیع و حرم الربوا ﴾

اسی وجہ سے کاروبار میں رقم لگانے یا اضافہ کے لیے سود کو درست نہیں قرار دیا۔ اور اسی کی مثل مصلحت یہ کہ بزدلی یا اپنی جان بچانے کی غرض سے جہاد سے بیٹھنا' تو شارع نے اس مصلحت کو لغو قرار دیا ان احکام کی وجہ سے جو اس نے جہاد سے متعلق مشروع کیے اور اسی طرح اس کے علاوہ دوسری مثالیں۔ اور علماء کے مابین اس بارے

میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ مصالح جو باطل ہیں ان پر احکام کی بناء صحیح نہیں ہے۔

۲۲۱-مرسل مصالح:

مصالح معتبرہ اور مصالح ملغاۃ کے ساتھ ایسے مصالح بھی پائے جاتے ہیں کہ جن کے لغو اور معتبر ہونے کے بارے میں شارع کی جانب سے کوئی نص وارد نہیں ہے اور یہی مصالح مرسلہ ہیں علماء اصول کے نزدیک' پس یہ مصلحت کہ اس میں نفع حاصل کرنا اور ضرر دور کرنا ہے' یہ مصالح مرسلہ ہیں اس لیے کہ شارع نے ان کو مطلق رکھا ان کے معتبر یا لغو ہونے کے بارے میں کوئی صراحت نہ کی' پس اس کی اجازت ہے۔ یہ مصالح ایسے واقعات سے متعلق ہیں جن کے بارے میں شارع کا سکوت ہے اور ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جس کا حکم منصوص ہو یہاں تک کہ ہم اس کو اس پر قیاس کرسکیں۔ اور اس میں ایسا وصف ہوتا ہے جو کسی معین حکم کی مشروعیت کے شایان شان ہو اور نفع حاصل کرنے اور نقصان دور کرنے کا سبب ہو۔

اس کی مثال وہ مصلحت جو جمع قرآن کی مقتضی بنی۔ اور وہ مصلحت جو کاریگروں پر ضمان کی مقتضی بنی اور وہ مصلحت جو ایک شخص کے لیے پوری جماعت کے قتل کی مقتضی بنی۔

۲۲۲-حجیت مصالح:

علماء کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مصالح مرسلہ پر عبادات میں کوئی عمل نہیں ہے اس لئے کہ عبادت کے امور توقیفی ہیں ان میں اجتہاد اور رائے کا کوئی عمل دخل نہیں اور ان پر زیادتی دین میں بدعت ہے (نئی چیز پیدا کرنا) اور بدعت بری چیز ہے' ہر بدعت گمراہی کی طرف لے جانے والی ہے اور ہر گمراہی اور اس کو کرنے والے جہنم میں داخل ہوں گے۔

باقی معاملات' تو علماء کا اختلاف ہے مصالح مرسلہ کے حجت ہونے اور ادلہ احکام میں سے دلیل ہونے میں۔ اور یہ اختلاف اصول فقہ کی کتابوں میں بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں اس وسعت اور کثرت کے ساتھ فقہ کی کتابوں میں اس کے

آثار نہیں ملتے۔ پس وہ فقہاء جن کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ مصالح مرسلہ پر عمل پیرا نہیں ہوئے۔ ان کے اجتہادوں میں ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جو مصالح مرسلہ کی بنیاد پر قائم ہیں جیسا کہ فقہ حنفی اور شافعی میں ہم پاتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علما کی ایک جماعت مصالح مرسلہ کے حجیت ہونے کی منکر ہے اور ان میں سے ایک جماعت اہل ظاہر کی ہے۔ پس جب وہ قیاس کے منکر ہیں تو مصالح مرسلہ کے بدرجہ اولیٰ منکر ہیں۔ اور فقہ شافعیہ اور حنفیہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ مصالح مرسلہ کے منکر ہیں' جب کہ ہمیں ان کی فقہ میں ایسے اجتہادات ملتے ہیں جن کی بنیاد مصلحت پر قائم ہے جیسا کہ ہم عنقریب ذکر کریں گے اور علماء کی دوسری جماعت مصالح مرسلہ پر عمل پیرا ہے اور اس کے شرعی حجت ہونے اور شرعی ادلہ میں سے ایک دلیل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مشہور ہے کہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل اس نقطہ کو جاننے والے تھے۔ اور ان دونوں فریقوں کے درمیان ایک فریق اس بات کا قائل ہے کہ مصالح مرسلہ شرائط کے ساتھ ہے اور وہ اس کو ضرورت کی قبیل سے مانتے ہیں اور اس کے قبول کرنے میں علماء کا اختلاف نہیں ہے۔ جیسے کہ امام غزالی وہ اس مصلحت کو چند شرائط کے ساتھ قبول کرتے ہیں مثلاً یہ کہ اس کی ضرورت ہو' قطعی ہو اور کلی ہو۔

اور اب ہم ذیل میں منکرین حجیت مصالح اور قائلین حجیت مصالح کے دلائل ذکر کریں گے' پھر ان دونوں میں راجح قول بیان کریں گے پھر اس کے بعد ہم ان مسائل کا ذکر کریں گے فقہاء کے نزدیک جن کی بناء مصلحت پر ہے۔

۲۲۳- مصالح مرسلہ کے منکرین کے دلائل اور ان پر تنقید:

ا- شارع حکیم نے اپنے بندوں پر وہ احکام مشروع کیے ہیں جو ان کے مصالح کو پورا کریں۔ نہ وہ کسی مصلحت سے غافل ہے اور نہ کسی مصلحت کو مشروعیت کے بغیر چھوڑا' پس قائلین مصلحت مرسلہ کا یہ کہنا کہ شارع نے چھوڑ دیا ہے بندوں کی بعض مصلحتوں کو اور ان کے لیے کوئی احکام مشروع نہیں کیے جن سے ان کی مصلحتیں پوری ہوں ایسا کبھی نہیں

ہوسکتا' اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مخالف ہے۔

﴿ ایحسب الانسان ان یترک سدی ﴾ (القیامۃ:۳۶)

اور حقیقت میں ان کی یہ دلیل ظاہر میں بڑی مضبوط ہے۔لیکن اگر غور کیا جائے تو بہت کمزور ہے اور یہ بات صحیح ہے کہ شریعت نے انسان کی تمام مصلحتوں کی رعایت کی ہے اور ان کے لیے ایسے احکام شروع کیے ہیں جن کے ذریعے وہ ان مصلحتوں تک پہنچ سکیں مگر مصلحتوں کی ان تمام جزئیات کو بیان نہیں کیا جو قیامت تک پیش آنے والی ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض کو بیان کیا اور ان تمام احکام اور اصولوں سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ شارع کا مقصد ہی مصلحت ہے اور یہ مقصود وضع احکام سے ہے اور یہی شریعت اسلامی کا طریقہ ہے اور تمام مصالح کا صراحتاً بیان نہ کرنا یہ اس کی اچھائیوں میں سے ہے نہ کہ اس کے عیب میں سے۔اور یہ ان دلائل میں سے ہے کہ شریعت ہمیشہ کے لیے ہے اور تمام عالم کے لیے ہے اس لئے کہ مصالح کی جزئیات میں تغیر اور تبدل باعتبار زمانہ ہوتا رہتا ہے۔لیکن اصل مصالح کی رعایت ہمیشہ رہتی ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ پس یہ ممکن اور ضروری نہیں کہ جزئیات مصالح کو مقدم مانا جائے اور ہر مصلحت کے لیے علیحدہ علیحدہ احکام وضع کیے جائیں۔اسی وجہ سے جب ایسی مصلحت کا وقوع ہو جس کے بارے میں شریعت کی طرف سے کوئی حکم خاص نہ ہو اور وہ شارع کے تصرفات کی رعایت میں اس کے نقطہ نظر کے موافق ہو اور اس کا حکم اس کے احکام کے مخالف نہ ہو پس اس بات کی اجازت ہے کہ ایسے حکم کا استنباط کیا جائے جو اس مصلحت کو پورا کرے اور شارع کو تشریع احکام کا جو حق حاصل ہے اس پر اثر انداز نہ ہو اور نہ اس بات پر دلالت ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو بغیر احکام چھوڑ دیا۔اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری رہنمائی کی ہے اس بات پر کہ ہم مصالح کی رعایت کریں اور ان پر عمل پیرا ہوں۔

ب۔مصالح مرسلہ دائر ہے مصالح معتبرہ اور مصالح باطلہ کے درمیان' پس ان کا الحاق مصالح معتبرہ کے ساتھ اولیٰ نہیں ہے مصالح باطلہ کے الحاق سے۔

اور یہ دلیل بھی ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اصل اصول جس پر شریعت کی بنیاد ہے وہ مصالح کی رعایت ہے اور الغاء یعنی مصلحت کو باطل قرار دینا وہ استثناء ہے۔ پس ان مصالح کا الحاق جن کے بارے میں شریعت کا سکوت ہے جو ظاہراً مناسب ہیں ان کا الحاق مصالح معتبرہ سے اولیٰ ہے مصالح باطلہ کے الحاق سے۔

ج۔ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی وجہ سے جاہلوں کو تشریع احکام پر جرأت دینا ہے' جس کی وجہ سے شرعی احکام اور غیر شرعی احکام خلط ملط ہو جائیں گے اور قاضیوں' حاکموں کے لئے نفس پرستی اور اسی طرح اقتدار کے خواہشمند لوگوں کے لیے اپنی من مانی کرنے کے لیے دروازے کھل جائیں گے۔ پس وہ خواہش نفس پر مبنی احکام کو مصلحت کا لبادہ اڑھا کر اور دین کا رنگ دے کر بیان کریں گے جو کہ دین کی مجروحیت کا ذریعہ ہے اور ظالم اور مفسد لوگوں کو سند دینا یہ دین کے لیے تہمت ہے۔

اس اعتراض کا رد ممکن ہے' اس طرح کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنا یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ شریعت کے ان دلائل سے واقف ہو جن سے ان کا معتبر یا غیر معتبر ہونا معلوم ہو اور یہ مجتہد اور علماء کے علاوہ لوگوں کے لیے ممکن نہیں۔ پس جب جاہل لوگ اس کو اختیار کریں تو اہل علم پر ضروری ہے کہ ان کے جہل کو ظاہر کریں اور ان کے شر سے لوگوں کو بچائیں۔ باقی مفسد حاکم پس مصلحت کا دروازہ بند کرنے سے ان کو روکا نہیں جا سکتا۔ اس کے لیے امت کو اپنا شرعی حق ادا کرنا چاہئے' جیسے ان کی اصلاح کرنا یا ان کو معزول کرنا۔

٢٢٤۔ قائلین مصالح مرسلہ کے دلائل:

(١) شریعت اسلامی صرف بندوں کی مصلحتوں کو پورا کرنے کے لیے مشروع کی گئی ہے۔ شریعت کے مختلف احکام اور نصوص اس بات پر دال ہیں۔ پس مصلحت مرسلہ پر عمل کرنا یہ شریعت اسلامی کی طبیعت کے عین موافق ہے اور وہ بنیاد جس پر یہ قائم ہے اور اس غرض کے موافق ہے جس کے لیے اس کو لائے ہیں اور یہ بات درست ہے۔ بہت سے علماء نے اس کی وضاحت کی ہے۔ امام شاطبی فرماتے ہیں کہ شریعت اسلامی کا مقصد

صرف بندوں کی مصلحتوں کو پورا کرنا ہے دنیا و آخرت میں اور برائیوں کو ان سے دور کرنا ہے۔ (شاطبی' الموافقات ج ۲ ص ۶'۴۷)

اور فقیہ عز بن عبد السلام فرماتے ہیں شریعت پوری کی پوری ہی مصالح ہے چاہے وہ برائیوں کا دور کرنا ہو یا نفع کا حاصل کرنا۔ (عز بن عبد السلام قواعد الاحکام ج ۱ ص ۹)

اور ابن قیم فرماتے ہیں کہ شریعت کی بنیاد اور جڑ ہی حکمتوں اور بندوں کی مصلحت کو پورا کرنا ہے، دنیا و آخرت میں یہ سراپا عدل ہے اس میں آسانیاں ہیں' اور حکمتیں ہیں۔ پس ہر وہ مسئلہ جو عدل سے نکل کر ظلم میں داخل ہو' رحمت سے نکل کر اس کی ضد میں داخل ہو' مصلحت سے نکل کر مفسد چیز میں داخل ہو اور حکمت سے نکل کر بے کار چیز میں داخل ہو پس وہ شریعت میں سے نہیں اگرچہ اس کو کسی تاویل کے ذریعے شریعت میں داخل کیا گیا ہو۔ پس شریعت نام ہے اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان عدل وانصاف کا اور مخلوق کے اندر رحمت پھیلانے کا اور شرعی نصوص کے استقراء اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ علماء نے اس بارے میں جو کہا وہ درست ہے۔

(۲) لوگوں کے مصالح اور ان مصالح تک پہنچنے والے وسائل زمانہ، احوال اور ظروف کی وجہ سے بدلتے رہتے ہیں۔ ان کو شروع سے محصور نہیں کیا جا سکتا اور ان مصلحتوں کا محصور ماننا ضروری نہیں ہے جن کی رعایت کرنے کی شارع نے تائید کی ہو۔ جب ہم صرف ان مصالح کا اعتبار کریں جن کا ثبوت خاص دلیل سے ہو تو ہم ایک وسیع چیز کو تنگ کرنے والے ہوں گے اور مخلوق کی بہت سی مصلحتوں کو فوت کرنا لازم آئے گا۔ تو یہ بات شریعت کی بناء اور عمومیت کے موافق نہیں۔ پس اس نظریہ کا ماننا درست نہیں ہے۔

(۳) صحابہ اور ان کے بعد والے مجتہدین حضرات نے اپنے اجتہادات میں ان مصلحتوں کا خیال رکھا اور ان پر احکام کی بنیاد رکھی اور کسی نے بھی انکار نہیں کیا اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ اصول درست ہے اور یہ نظریہ صحیح ہے بس یہی اجماع ہے۔

اب وہ مسائل جن کی بنیاد مجتہدین اور سلف نے مصلحتوں پر رکھی۔ مثلاً قرآن کے

صحائف کا ایک مصحف میں جمع کرنا۔ تمام مسلمانوں کو ایک قرأت پر جمع کرنا' مطلقہ فار کو وراثت میں حصہ دلوانا (یعنی وہ عورت جس کا خاوند مرض موت میں وراثت سے محروم کرنے کے لیے طلاق دے دے اس کو وراثت میں حصہ دلوانا) کاریگروں کو ضامن ٹھہرانا اس مال میں جو ان کے قبضہ میں ہلاک ہو، سوائے اس کے کہ جب وہ آسمانی یا زمینی آفت سے ہلاک ہو باوجود اس کے کہ یہ چیز ان کے قبضہ میں امانت ہے لیکن مصلحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ صناع (کاریگر) لوگوں کے مال کی حفاظت میں سستی نہ برتیں۔ اور اس بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے کہ لوگوں کے لیے یہی مناسب ہے۔ (ابوزہرہ' امام مالک ص ۳۰۰)

اور پوری جماعت کا قتل کرنا ایک کی وجہ سے (یعنی ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا تو خصوصاً پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا) اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حکم جو انھوں نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے گھر کے گرانے کے بارے میں دیا تھا کہ جس کی وجہ سے لوگ اپنی فریاد کرنے سے رک گئے تھے' حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نصر بن حجاج کا سر منڈوایا اور مدینہ سے نکال دیا، عورتوں کے اس پر فریفتہ ہونے کی وجہ سے۔

۲۲۵-راجح قول:

دونوں فریقوں کے ادلہ پیش کرنے کے بعد راجح قول ہمارے نزدیک وہ ہے جو مصلحت مرسلہ کے حجیت ہونے کا قائل ہے اور اس کو دلیل احکام میں سے ایک دلیل مانتا ہے اور یہ تشریعی ماخذ ہماری نظر میں ایک زرخیز ماخذ ہے' لیکن یہ بات مؤثر ہے کہ اس مصلحت مرسلہ پر عمل اجتماعی طور پر ہونا چاہیے انفرادی طور پر نہیں۔ جہاں تک ممکن ہو مجتہدین اس پر جمع ہوں۔

۲۲۶-مصلحت مرسلہ پر عمل کی شرائط:

اول الذکر مالکیہ' ان کے اکثر فقہاء نے مصالح مرسلہ پر عمل کیا ہے، ایسی شرائط

کے ساتھ جن کا مصالح مرسلہ میں پایا جانا ضروری ہے۔جن کے ذریعے ان کا مستند ہونا اوران پر اعتماد کرنا ممکن ہو سکے اور وہ شرائط یہ ہیں۔

اول: ملائمت' (مناسبت) یعنی وہ مصلحت شارع کے مقصد کے ساتھ ملی ہوئی ہو' کسی اصول کے مخالف نہ ہو' ادلہ احکام میں سے کسی ادلہ کے منافی نہ ہو بلکہ مصالح کی اس جنس سے تعلق رکھتی ہو جس کا حاصل کرنا شارع کا مقصد ہے یا اس کا قرب مقصود ہے۔ نہ کہ اس سے دوری۔

دوم: اپنی ذات کے اعتبار سے معقول ہو' اس حیثیت سے کہ اگر اس کو عقل سلیم کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ اس کو قبول کرے۔

سوم: اس پر عمل تحفظ کے لیے ضروری ہو' یا تنگی کو دور کرنے کے لیے' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وما جعل علیکم فی الدین من حرج ﴾ (الحج:۷۸)

یہ شرائط حقیقت میں مصالح مرسلہ کے قواعد وضوابط ہیں جو مجتہد کو خواہش نفس اور نفس کی بے راہ روی سے دور رکھتی ہیں۔لیکن مناسب یہ ہے کہ ان شرائط کے آخر میں دو شرطوں کا اضافہ کیا جائے۔اول یہ کہ وہ مصلحت جس پر شرعی احکام مرتب کیے جا رہے ہیں وہ حقیقی ہو وہمی نہ ہو۔دوم یہ کہ وہ مصلحت عام ہو خاص نہ ہو یعنی یہ کہ وہ حکم عام لوگوں کے فائدہ کے لیے وضع کیا جائے نہ کہ کسی خاص فرد یا خاص جماعت کے لیے۔

۲۲۷-مصالح مرسلہ کی بنیاد پر بعض اجتہادی مسائل:

بعض اسلامی مذاہب میں وہ اجتہادی مسائل جو مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر قائم ہیں۔ان میں سے چند احکام جیسے مالکی فقہاء نے فتویٰ دیا ہے' غیر مجتہد آدمی کے حاکم بنانے کے جواز پر جب کہ کوئی مجتہد نہ ہو' اور کمتر کو بیع کی اجازت دی ہے افضل کی موجودگی میں۔مالداروں پر ٹیکس عائد کیا جب بیت المال خالی ہو یعنی حکومتی خزانہ تا کہ اس خزانہ سے ملکی ضروریات کو پورا کیا جا سکے جیسے فوج کی ضروریات اس وقت تک جب تک

بیت المال میں خزانہ جمع نہ ہو جائے یا اتنی مقدار جو ضروریات پوری کرنے کے لیے کفایت کر جائے (ابوزہرہ' امام مالک ص۴۰۲)

اور زخمی کرنے کی صورت میں چھوٹے بچوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول ہوگی اس کی اجازت دی' اسی مصلحت کی وجہ سے۔ حالانکہ بچپنے کی وجہ سے ان کی گواہی معتبر نہیں عادۃً ایسا ہی ہے۔ ان کے علاوہ، اگرچہ ان میں بلوغ کی شرط پوری نہ ہو جو کہ گواہ میں عدالت کی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج۲ ص۳۸۴)

اور شافعی فقہاء فرماتے ہیں کہ ان جانوروں کو مارنا' جن پر سوار ہو کر دشمن مسلمانوں سے قتال کریں جائز ہے۔ اسی طرح ان کے درخت ضائع کرنا' اس وقت جب یہ جنگی ضرورت ہو اور اس کی وجہ سے دشمنوں پر غلبہ اور فتح حاصل ہوتی ہو۔ (سیوطی۔ الاشباہ والنظائر ص ۶۰' ۶۱)

حنفی فقہاء فرماتے ہیں کہ مال غنیمت کو جلانا جائز ہے مسلمانوں کے لیے جب کہ اس پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہو پس بھیڑ بکریاں ذبح کریں اور ان کا گوشت بھی جلا دیں۔ اسی طرح وہ سامان بھی جلا دیں جس سے دشمن نفع حاصل کر سکیں۔ (امام ابو یوسف سیر الاوزاعی ص۳) اور استحسان کی اقسام میں ایک قسم استحسان بالمصلحہ بھی ہے فقہاء حنفیہ کے نزدیک' اس پر بات گزر چکی ہے۔ اور امام احمد بن حنبل نے فتنہ و فساد کرنے والوں کو ملک بدر کرنے یعنی ایسی جگہ بھیجنے پر فتویٰ دیا ہے جہاں سے ان کے شر سے بچا جا سکے۔ (ابن قیم الطرق الحکمیۃ ص۱۴)

اور اس بات پر کہ باپ اپنی اولاد میں سے کسی کو خاص مصلحت کی بنا پر اپنی جائیداد سے ھبہ کر سکتا ہے۔ جیسے کہ وہ مریض ہو' محتاج ہو' عیال دار ہو یا طالب علم ہو (المغنی ج۶ ص۱۰۷)

اور حنبلی فقہاء فرماتے ہیں کہ حاکم وقت کو اختیار ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کرے ان چیزوں کے بیچنے پر جو ان کے پاس ہیں قیمت خرید پر، لوگوں کے ان کی طرف

محتاج ہونے کی وجہ سے اور ایسے ہی حاکم مجبور کر سکتا ہے ایسے خاص پیشہ ور کاریگروں کو کام کرنے پر جس کام کی طرف لوگوں کی ضرورت ہو اسی اجرت پر جس پر انھوں نے کام کرنے پر انکار کیا تھا۔ (ابن قیم' الطرق الحکمیہ ص ۲۲۲' ۲۲۶)

اور جس شخص کو ضرورت ہو اپنی زمین میں پانی پہنچانے کی دوسرے کی زمین سے جس سے اس کی زمین کا نقصان نہ ہو پس اس کو چاہئے کہ وہ کر گزرے چاہے دوسرے زمین والے کو مجبور کرنا پڑے۔ اور یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اسی طرح منقول ہے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کا عمل اس پر ثابت ہے اور حنابلہ کے بعض اصحاب نے بھی اس کو لیا ہے۔ اور یہی قول درست ہے اور اس پر عمل ضروری ہے۔ اس لئے کہ کسی کے حق کو استعمال کرنے سے روکنا یہ شریعت میں ممنوع ہے۔ اور یہ مسئلہ اس اصول کے تطبیقات کے مطابق ہے' اور حنابلہ کے فتاوی میں سے یہ فتوی بھی ہے کہ جو شخص رہائش نہ ہونے کی وجہ سے کسی کے گھر میں رہنے پر مجبور ہو اس کے علاوہ کوئی اور چارہ نہ ہو اور اس مکان میں اس کے لیے اور صاحب مکان کے لیے گنجائش ہو تو بعض حنابلہ کے نزدیک مالک مکان پر لازم ہے کہ اسے ٹھکانہ دے اور مناسب کرایہ لے اور بعض کی رائے ہے کہ وہ اسے مفت رکھے۔ (ابن قیم الطرق الحکمیہ ص ۲۲۹' ۲۴۰)

❁❁❁

ساتویں فصل

ساتویں دلیل

سد ذرائع

۲۲۸-سد ذرائع کی تعریف:

ذرائع: وسائل کا نام ہے۔ اور ذریعۃ: کسی چیز تک پہنچنے کے لیے وسیلہ یا راستہ کو ذریعہ کہتے ہیں چاہے وہ چیز مفسد ہو یا فائدہ مند' قولاً ہو یا فعلاً' لیکن لفظ ذرائع کا اطلاق زیادہ تر ان وسائل پر ہوتا ہے جو مفسد چیزوں تک پہنچاتے ہوں جب یہ کہا جائے: (ھذا من باب سد ذرائع) یعنی یہ چیز سد ذرائع کے قبیل سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق ان وسائل کو روکنے کے باب سے ہے جو مفسد چیزوں تک پہنچانے والے ہیں۔

۲۲۹- وہ افعال جو مفسد اشیاء تک پہنچاتے ہیں اپنی ذات میں یا تو وہ فاسد اور حرام ہیں یا مباح اور جائز۔ پس پہلی قسم کے ذرائع اپنی طبیعت و مزاج سے ہی شر اور فساد کی طرف لے جاتے ہیں۔ جیسے نشہ آور چیز کا استعمال انسانی عقل کو مفسد کر دیتا ہے اور تہمت زنا' جس کی وجہ سے مقذوف کا دامن میلا ہوتا ہے اور زنا جس کی وجہ سے نسب خلط ملط ہو جاتا ہے۔

علماء کے درمیان ان افعال کی ممانعت میں کوئی اختلاف نہیں اور حقیقت حال یہ ہے کہ یہ سد ذرائع کے باب میں داخل ہی نہیں جن کے بارے میں ہم نے کلام کیا۔ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہیں' باقی مباح افعال جو جائز ہیں لیکن مفسد اشیاء کی طرف سبب بنتے ہیں۔ ان کی کئی اقسام ہیں۔

پہلی قسم: وہ افعال جو شاذ و نادر ہی خرابی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اس میں فائدہ راجح

اور نقصان مرجوح ہوتا ہے۔ جیسے منگیتر کی طرف دیکھنا (جس کے ساتھ منگنی ہوئی ہو) یا اس کے بارے میں گواہی دینا اور انگور کاشت کرنا۔ پس یہ افعال مفاسد کا ذریعہ بن سکتے ہیں اس دلیل کی وجہ سے انھیں ممنوع نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ ان افعال سے پیدا شدہ خرابی میں ایک راجح مصلحت پوشیدہ ہے اور یہ اصول احکام کی مشروعیت کے بارے میں شریعت کے نقطہ نظر پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں۔ پس شارع نے عورت کے قول کو قبول کیا عدت کے ختم ہونے یا نہ ہونے میں۔ باوجود اس کے کہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے اور قاضی کو گواہی کی بنا پر فیصلہ کا حکم دیا جب کہ گواہوں کے جھوٹا ہونے کا احتمال موجود ہے اور ایک شخص کی روایت قبول کی جاتی ہے اس کے عدل کی وجہ سے جب کہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے صحیح بات نہ کی ہو۔ لیکن یہ تمام احتمالات مرجوح ہیں لہٰذا شارع نے ان کی طرف التفات نہیں کی اور نہ ہی ان کو قابل اعتبار سمجھا۔

دوسری قسم: وہ افعال جو کثرت سے خرابی کا ذریعہ بنتے ہیں اور ان کا فساد مصلحت سے زیادہ راجح ہے۔ جیسے اسلحہ کی خرید و فروخت فتنہ کے زمانہ میں، زمین کرایہ پر دینا اس شخص کو جو اس کو حرام کام کے لیے استعمال کرے جیسے جوئے کا اڈہ بنانا اور مشرکین کے باطل معبودوں کو گالیاں دینا ان کی موجودگی میں جب کہ یہ جانتا ہو کہ وہ بھی اللہ کو گالی دیں گے جب وہ گالی گلوچ سنیں گے اور انگور بیچنا ایسے آدمی کو جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس کی شراب بنائے گا۔

تیسری قسم: وہ ذرائع ہیں کہ اگر مکلف شخص ان کا استعمال ایسے ذرائع میں کرے جو اس کے خلاف اور غیر موضوع نہ ہوں تو ان سے خرابی کی طرف چلا جائے جیسے وہ شخص جو نکاح کو وسیلہ بنائے اپنی مطلقہ ثلاثہ بیوی کو حلال کرنے کی غرض سے۔ اسی طرح وہ شخص جو بیع کو وسیلہ بنائے سود کو حاصل کرنے کے لیے جیسے کپڑا ادھار بیچنا ایک ہزار قیمت میں۔ اور نقد نو سو روپے میں اس جگہ فاسد چیز کو ترجیح دی جائے گی۔

۲۳۰-سد ذرائع پر عمل کرنے کے بارے میں علما کا اختلاف:

وہ افعال جو دوسری اور تیسری قسم میں داخل ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے

کہ فساد کا سبب بننے کی وجہ سے ان کی ممانعت ہے یا نہیں؟

فقہاء حنبلی اور مالکی یہ فرماتے ہیں کہ ان افعال کی ممانعت ہے اور ان کے علاوہ فقہاء شافعیہ اور اہل ظاہر یہ فرماتے ہیں کہ ان افعال کی ممانعت نہیں ہے۔ (امام شافعی کتاب الام ج ۳ ص ۳' بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۱۷' ۱۱۹۔ المغنی ج ۴ ص ۱۷۴۔ المدونۃ الکبر ج ۲ ص ۱۷ او ج ۳ ص ۳۹۹۔ مختصر طحاوی ص ۲۸۰)

اور ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ افعال مباح ہیں مفضی الی الفساد ہونے کی وجہ سے ممنوع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پہلے فریق کی دلیل یہ ہے کہ سد ذرائع اصول تشریع میں سے ایک اصول ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہے اور ادلۂ احکام میں سے ایک دلیل معتبر ہے اور کئی احکام کا دارومدار اس پر ہے۔ پس جب تک ایک فعل ذریعہ ہو ایک واضح مفسد چیز کی طرف لے جانے کا۔ جبکہ شریعت مفاسد کو روکنے اور اس کی طرف لے جانے والے راستوں اور ذرائع کو بند کرنے کے لیے ہے تو ان افعال کی ممانعت ضروری ہے۔ پس ان کی نظر افعال کے مقاصد' غرض و غایت اور انجام پر ہے۔ پس وہ ان کی ممانعت کے قائل ہیں اور ان کی اباحت کا اعتبار نہیں کرتے' دوسرے فقہاء نے ان کی اباحت کو مدنظر رکھا اور انجام سے پہلو تہی کی۔ پس وہ ان کو ممنوع نہیں کہتے۔ وہ شریعت کی اس عام اجازت کو ترجیح دیتے ہیں جن میں ضرر کا احتمال ہو یقین نہ ہو۔

فریق اول کی رائے کہ یہ مانع ہیں زیادہ درست ہے کہ وسائل اپنے مقاصد کے ساتھ معتبر ہیں ابن قیم اس بارے میں فرماتے ہیں جب مقاصد ایسے ہوں کہ جن تک رسائی ممکن نہ ہو مگر صرف اسباب و ذرائع کے ساتھ اور وہ ان مقاصد تک پہنچانے والے ہوں تو وہ ذرائع اور اسباب ان کے تابع ہوں گے اور انہی کی وجہ سے معتبر ہوں گے۔ پس حرام اور معاصی کے وسائل مکروہ ہوں گے اس لئے کہ وہ اس مقصد حرام تک پہنچانے والے ہیں اور ان مقاصد کے ساتھ ان کا ربط ہے اور وہ وسائل جو اللہ کی طاعت اور

قرب تک پہنچانے والے ہیں وہ اپنے مقصد کی وجہ سے پسندیدہ ہیں پس ان کی اجازت ہے ان مقاصد کی طرف پہنچانے اوران کی غایت کے اعتبار سے۔ کسی مقصد کا وسیلہ اسی مقصد کے تابع ہوتا ہے اور وہ دونوں ہی مقصود ہوتے ہیں لیکن ان میں سے ایک غایت کی وجہ سے مقصود ہے اور ایک وسائل کی وجہ سے۔ (ابن قیم اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۱‘ ۱۲۰)

۲۳۱-راجح قول:

وہ لوگ جو سد ذرائع کو ادلہ احکام میں مستقل دلیل نہیں مانتے ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک فعل جب تک مباح ہے پس ان کو ممنوع قرار دینا جائز نہیں اس سبب کی وجہ سے کہ وہ خرابی اور فساد کی طرف لے جانے والا ہے اور اس قسم کے احتمالات کبھی واقع ہوتے ہیں اور کبھی نہیں‘ یہ ظن کے قبیل سے ہیں اور ظن حق بات حاصل کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور سچی بات یہ ہے کہ یہ دلیل کمزور ہے یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ فساد کا احتمال اگر نادر‘ قلیل یا مرجوح ہو تو وہ اس فعل کے لیے مانع نہیں اور ہماری بات اس بارے میں ہے کہ جب ذرائع فساد کی طرف لے جائیں پوری طرح اور غالب گمان یہ ہو کہ فساد واقع ہو جائے گا اور ظن راجح شرعی احکام میں عمل کے اعتبار سے معتبر ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے یقین کی شرط نہیں اور ہم نے وہ مثالیں بیان کر دی ہیں جو احکام شارع نے ہمیں دیئے ہیں ان کے غالب ہونے کی بنیاد پر۔ جیسے خبر واحد‘ شہادت اور عدت کی مدت ختم ہونے کے بارے میں عورت کا قول قبول کرنا۔ اور یہ احکام راجح مصلحتوں کو پورا کرنے کے لیے دیئے گئے ہیں اگرچہ ان میں مرجوح مفاسد بھی داخل ہیں‘ اس لئے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ خبر دینے والے نے یا گواہ نے یا عورت نے جھوٹ کہا ہو اور ہم عنقریب وہ احکام بیان کریں گے جو شارع نے مشروع کیے ہیں راجح فساد کو دور کرنے کے لیے جن کے وقوع کا احتمال ہو۔ ان کی تفصیل دوسرے ادلہ کے آخر میں آئے گی۔

پھر غیر مقبول سے مراد یہ ہے کہ شارع ایک چیز کو حرام قرار دے پھر اس کے اسباب اور وسائل کی اجازت دے دے اور ان کو مباح قرار دے۔ یا ان کو اصلی اباحت پر چھوڑ

دے پس وہ چیز مباح ہوگی اس شرط کے ساتھ کہ وہ کسی ایسے فساد کی طرف نہ جائے جس کا گمان غالب ہو پس جب وہ اس فساد کی طرف لے جائے خاص حالات کی وجہ سے تو وہ ممنوع ہے اور بیع مباح ہے لیکن جمعہ کی نماز کی اذان کے وقت ممنوع ہے اور مشرکین کے باطل معبودوں کو برا بھلا کہنا مباح ہے لیکن یہ ممنوع ہوگا اس وقت جب وہ ردعمل میں اللہ تعالیٰ کو گالی گلوچ کریں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا اور چوری کی وجہ ہاتھ کاٹنا فرض ہے، لیکن جنگ اور جہاد میں اس کو مؤخر کرنا ضروری ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ جنگ کے زمانہ میں ہاتھ نہ کاٹیں کہ کہیں وہ بھاگ کے دشمنوں کے ساتھ نہ مل جائے اور ہدیہ دینا مباح ہے بلکہ مستحب ہے حدیث کی وجہ سے کہ ایک دوسرے کو ہدیہ دو اس سے محبت بڑھتی ہے۔ لیکن مقروض کے لیے قرض خواہ کو ہدیہ دینا ممنوع ہے اگر اس سے پہلے ان کے درمیان ہدیہ دینے کی عادت مقرر نہ ہو۔ اس کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہدیہ سود کا ذریعہ بن جائے گا۔ اور منکرات سے روکنا واجب ہے اور اگر یہ کسی بڑے منکر کا ذریعہ بنے تو اس کا ترک کرنا جائز ہے۔

۲۳۲- ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس قول کو راجح قرار دیں گے کہ سد ذرائع ادلۂ احکام میں سے ایک دلیل ہے اس لیے کہ یہ ایک ایسا اصول ہے جس کا کتاب وسنت نے اعتبار کیا ہے، اس کی چند مثالیں۔ (اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۱، ۱۴۰)

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿یاایھا الذین آمنوا لاتقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ (البقرہ:۱۰۴)

اللہ تعالیٰ نے روکا ہے مسلمانوں کو کہ وہ راعنا کا لفظ بولیں باوجود اس کے کہ ان کی نیت درست واچھی تھی۔ یہ ممانعت یہود کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی کیونکہ وہ اس لفظ کے ساتھ نبی ﷺ کو برا بھلا کہتے تھے۔

(۲) شراب کے ایک قطرہ کی حرمت اس وجہ سے ہے کہ یہ گھونٹ گھونٹ پینے کا ذریعہ نہ بن جائے اور گھونٹ گھونٹ پینا اس شراب کا ذریعہ نہ بن جائے جو نشہ لائے اور وہ

اس میں مبتلا ہو جائے اس سے روکا گیا۔ اسی وجہ سے حدیث میں آتا ہے کہ جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے اور علت وہی ہے جو پہلے بیان ہوئی۔

(۳) اجنبیہ عورت کے ساتھ خلوت حرام ہے اس وجہ سے کہ کہیں وہ گناہ کی طرف نہ لے جائے۔

(۴) حالت عدت میں نکاح کرنا اگرچہ وطی مؤخر کرے حرام ہے، علت یہ کہ ایسے فعل کی ممانعت ہے جو عدت ختم ہونے سے پہلے دخول کا ذریعہ بنے۔

(۵) بیع اور قرض کو اکٹھا کرنے سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے تا کہ ان کا ملاپ سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔

(۶) شارع کی جانب سے قاضی اور حاکم کے ہدیہ قبول کرنے پر نہی وارد ہے۔ اس شخص سے جو اس عہدہ سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو۔ علت یہ کہ یہ ہدیہ باطل تحفوں کا ذریعہ نہ بن جائے۔

(۷) مطلقہ فارہ کو وراثت دینا۔ اس وجہ سے کہ یہ طلاق وراثت سے اس کی محرومی کا سبب نہ بنے جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے اور اس کی بنیاد اس فتویٰ پر ہے جو بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے دیا تھا۔ انھوں نے بھی سد ذرائع کا اعتبار کیا جو کہ قرآن اور سنت کی نصوص سے ثابت ہے۔

(۸) نبی ﷺ کا یہ حکم کہ وہ شخص جسے کوئی چیز ملے تو وہ اس پر کسی کو گواہ بنا لے باوجود اس کے کہ وہ امین ہے، سد ذرائع کرتے ہوئے یہ حکم دیا کہ وہ اس کو چھپا نہ لے لالچ کی وجہ سے۔

(۹) شارع نے منع کیا ہے اس سے کہ کوئی اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر اپنا پیغام نکاح بھیجے یا اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ لگائے یا وہ چیز بیچ رہا ہو تو وہ اس پر اپنی چیز بیچے بغض اور آپس کی دوری سے بچاتے ہوئے۔

(۱۰) نبی ﷺ نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا اور ایک شخص کے لیے آپ ﷺ نے فرمایا کہ ذخیرہ اندوزی نہیں کرتا مگر خطا کار' اس لئے کہ یہ عمل لوگوں کو روزمرہ کی چیزوں سے تنگی میں مبتلا کرنے کا ذریعہ ہے۔

(۱۱) شارع نے زکوٰۃ دینے والے کو منع کیا ہے اپنے صدقہ کے دوبارہ خریدنے سے چاہے وہ اس کو بازار میں بکتا ہوا پائے وجہ یہ ہے کہ وہ کسی محتاج سے کم قیمت پر نہ خریدے۔

(۱۲) شارع نے قرض دینے والے کو اپنے مقروض سے ہدیہ قبول کرنے سے روکا ہے وجہ یہ ہے کہیں وہ اس کو بھی اپنے قرض میں شمار نہ کرلے۔

۲۳۳- یہ دلائل اور اس جیسے دوسرے دلائل اس بات کی واضح حجت ہیں کہ سد ذرائع ادلۂ احکام میں سے ایک دلیل ہے اور جو لوگ اس کو تشریعی اصول نہیں مانتے وہ اپنے بعض اجتہادی مسائل میں اس کے تقاضوں پر عمل پیرا ہیں۔ وہ اس کا اعتبار کسی دوسری اصل یا دوسرے قاعدے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک اہل ظاہر ہیں فرماتے ہیں کہ اسلحہ کی بیع اس شخص کو باطل ہے جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ دشمنی کی وجہ سے پرامن لوگوں پر اس کا استعمال کرے گا اور انگور کی بیع باطل ہے اس شخص کو جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ اس کے شیرا سے شراب بنائے گا۔ اس لئے کہ یہ گناہ کے کام میں مدد کرنا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے جائز نہیں: ﴿وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان﴾ اور احناف مطلقہ فارہ کے مسئلہ میں ایک صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس کی مخالف کسی سے معلوم نہیں ہے۔ اور اسی طرح مالکیہ بھی سد ذرائع پر عمل کرنے میں تنہا نہیں ہیں جیسے ان کے بارے میں کہا گیا ہے۔ بلکہ وہ اس پر عمل دوسرے حضرات کی نسبت زیادہ کرتے ہیں اس سلسلہ میں مالکی فقیہ قرافی المالکی فرماتے ہیں کہ البتہ ذرائع تو اس پر علماء کا اجماع ہے کہ ان کی تین اقسام ہیں ان میں سے پہلی قسم سب کے نزدیک معتبر ہے۔ جیسے مسلمانوں کے

راستے میں کنویں کھودنا۔ اور ان کے کھانے کی چیزوں میں زہر ملانا اور بتوں کو گالی گلوچ کرنا اس بات کا علم رکھتے ہوئے کہ وہ اللہ کو برا بھلا کہیں گے۔

دوسری قسم: اس کے باطل ہونے پر سب کا اجماع ہے۔ جیسے انگور کی کاشت کہ یہ نہیں روک سکتا شراب کے خوف کو اور تیسری قسم: اس میں اختلاف ہے جیسے مدت مقرر کر کے خرید وفروخت کرنا' اعتبار کرتے ہیں ہم اس مسئلہ میں ذریعہ کا۔ دوسرے فقہاء ہماری مخالفت میں ہیں۔ اس مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ سد ذرائع زیادہ معتبر ہے ہمارے نزدیک بنسبت دوسرے فقہاء کے بلکہ یہ کہ یہ اصول صرف ہمارے ساتھ خاص ہے۔ (تنقیح الفصول للقرافی ص ۲۰۰' ابوزہرۃ امام مالک ص ۴۱۶)

لیکن باوجود اس کے کہ مالکی اور حنابلہ کے فقہاء سد ذرائع کو اصول احکام میں سے ایک مستقل اصل قرار دینے میں تنہا ہیں اور اس کی وجہ سے وہ اس پر زیادہ عمل پیرا ہیں دوسروں کی نسبت اور اس پر احکام کی بناء رکھنے میں زیادہ آگے ہیں۔

۲۳۴۔سد ذرائع اور مصالح مرسلہ:

سد ذرائع کا اصول مصالح کے اصول کو مؤکد کرنا' اس کی توثیق کرنا' اور تقویت دینا ہے اس لئے کہ وہ ایسے اسباب اور وسائل کی طرف لے جانے سے روکتا ہے جو فاسد ہیں یہ صورت مصلحت کی بعض صورتوں میں سے اہم ہے اس اعتبار سے یہ اصول مصلحت کا نتیجہ اور تکملہ ہے' سد ذرائع کی بعض صورتیں معتبر ہیں مصالح مرسلہ کی صورتوں میں، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اس مصلحت پر عمل کرتے ہیں اور اس کے علم بردار ہیں ان میں مالکیہ اور ان کے متبعین تو وہ بھی سد ذرائع پر عمل کرتے ہیں۔ اگر کوئی ذریعہ فساد کی طرف لے جائے تو اس کو روکتے ہیں اور اگر وہ کسی راجح مصلحت کی طرف لے جائے تو اس کو اپناتے ہیں اگرچہ وہ وسیلہ اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہو۔ اسی وجہ سے انھوں نے اجازت دی ہے اسلامی سلطنت کو کہ وہ اپنے دشمن کو مال دے اس کے شر

سے بچنے کے لیے جب کہ اسلامی مملکت کمزور ہو اور اسی طرح مال دینا رشوت کے طریقہ پر تاکہ اس رشوت سے ظلم اور معصیت دور ہوتی ہے یہ اس وقت ہے جب ظلم و معصیت کا نقصان رشوت کے مال سے زیادہ ہو اور اسی طرح مال دینا جائز ہے دشمن ملک کو مسلمان قیدی چھڑوانے کے لیے باوجود اس کے کہ دشمن کو مال دینا جائز نہیں ہے لیکن اس جگہ مقصد بڑے نقصان کو دور کرنا یا بڑے نفع کو حاصل کرنا ہے۔

(قرافی' الفروق ج ۲ ص ۳۲' ۳۳)

آٹھویں فصل

آٹھویں دلیل

عرف

۲۳۵-عرف کی تعریف:

عرف کہتے ہیں وہ چیز جس سے لوگ مانوس ہوں' جس کے عادی ہوں' اور زندگی کا دارومدار اس پر ہو اور وہ قولاً ہو یا فعلاً۔

فقہاء کے ہاں عرف اور عادت کا ایک ہی معنی ہے۔ پس ان کا یہ کہنا کہ یہ بات عرف اور عادت سے ثابت ہے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ عادت ان کے نزدیک عرف کے علاوہ کوئی چیز ہے بلکہ یہ عادت ہی عرف ہے اور عرف کے ساتھ عادت کا لفظ بطور تاکید کے لیے آتا ہے' کسی نئے معنی کے لیے نہیں اور عرف جیسا کہ اپنی تعریف سے واضح ہے کبھی وہ قولاً ہوتا ہے کبھی عملاً کبھی خاص کبھی عام اور یہ عرف اپنی تمام اقسام میں کبھی صحیح ہوتا ہے کبھی فاسد۔

۲۳۶-عرف عمل کے اعتبار سے:

عرف عملی سے مراد وہ اعمال ہیں جن کے لوگ عادی ہوں۔ جیسے بیع تعاطی (یعنی بغیر بیع کے معاہدے کے ایجاب وقبول کرنا) مہر کو معجّل یا مؤجل ادا کرنا (یعنی معجّل فوراً ادا کرنا یا مؤجل یعنی تاخیر سے ادا کرنا) عام لوگوں کے حمام میں داخل ہونا اس میں ٹھہرنے کی مدت کی تعیین کے بغیر اور پانی کے استعمال کی مقدار کی تعیین کے بغیر، گھر کے برتن اور جوتے کاریگروں سے بنوانا اور اسی طرح کھانا مہمان کے سامنے رکھنا اور مہمان یہ خیال کرے کہ اس میں سے اس کو کھانے کی اجازت ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری مثالیں'

عرف کہلاتی ہیں۔

عرف باعتبار قول کے

عرف قولی سے مراد وہ الفاظ ہیں جو لوگوں کے درمیان معروف ہوں بایں طور کہ ان سے ایک خاص معنی مراد لیا جائے جو معنی اس کے وضع کردہ معنی کے علاوہ ہو جیسے کہ عرف میں لفظ ولد کا اطلاق لڑکے پر ہوتا ہے نہ کہ لڑکی پر لفظ لحم (گوشت) کا اطلاق مچھلی کے علاوہ پر لفظ دابہ کا اطلاق حیوانات میں سے چوپاؤں پر۔ باوجود اس کے کہ یہ لفظ دابہ اصل میں ہر اس چیز کے لیے وضع ہے جو زمین پر رینگنے والی ہے۔ اور عرف اپنی دونوں قسموں قولی اور عملی میں کبھی عام ہوتا ہے اس وقت جب یہ تمام ملکوں میں ایک ہی طرح رائج ہو اور ان ممالک کے تمام لوگ اس پر عمل کرتے ہوں اور کبھی یہ خاص ہوتا ہے اس وقت جب یہ صرف ایک ملک میں رائج ہو دوسرے میں نہ ہو یا کسی پیشہ یا صنعت کے ساتھ خاص ہو۔ پس عرف عملی خاص عراق میں اس کی مثال مہر کی تقسیم معجل اور مؤجل اور مبیع کے علاوہ کوئی چیز دینا مسمی کے خریدتے وقت دیالی کے بعض علاقوں میں۔ اور عرف قولی عام اس کی مثال۔ لفظ دابہ کا اطلاق صرف چوپایوں پر ہوتا ہے اس کا اطلاق انسان پر نہیں ہوتا اور لفظ طلاق کا استعمال زوجین کے تعلق کو ختم کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ عرف قولی خاص کی مثال میں وہ تمام الفاظ جو اہل علم نے اصطلاح اور اصحاب صنعت اور پیشہ نے ان کا استعمال کیا ہے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہ کہ لغوی معنی کے اعتبار سے۔

۲۲۷۔ عرف صحیح اس کو کہتے ہیں جو شرعی نصوص میں سے کسی کے مخالف نہ ہو نہ کوئی شرعی معتبر مصلحت اس سے فوت ہو اور نہ یہ کسی غالب خرابی کے حصول کا ذریعہ ہو۔

جیسے لوگوں میں مشہور ہے کہ وہ کپڑے جو لڑکی کو منگنی میں دیئے جاتے ہیں اور اسی طرح کی اور اشیاء وہ ہدیہ کہلاتی ہیں وہ مہر میں داخل نہیں ہوتے۔ یا یہ عام مشہور ہے کہ عقد نکاح میں لوگوں کو دعوت دی جاتی ہے اور ان میں مٹھائی تقسیم کی جاتی ہے جیسے کہ بغداد میں پچاس سال پہلے یہ بات مشہور تھی کہ مکان بنوانے والا دوپہر کا کھانا کھلاتا ہے

ان مزدوروں کو جو اس کے بنانے میں شامل ہوتے ہیں اسی طرح یہ بھی مشہور ہے کہ ہوٹلوں کے مالک دوپہر اور رات کا کھانا اپنے ملازمین کو دیتے تھے۔ اور بغداد کے لوگوں میں بھی یہ بات عام مشہور ہے کہ مہر موجل کا استحقاق نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا مطالبہ ہوتا ہے مگر زوجین میں طلاق یا کسی ایک کی موت کے بعد۔

اور عرف فاسد وہ ہے جو شارع کی کسی نص کے مخالف ہو یا اس سے نقصان ہوتا ہو یا کوئی مصلحت ضائع ہوتی ہو جیسے کہ لوگوں میں ناجائز معاملات عام ہیں مثال کے طور پر سود پر قرض لینا، بنک سے یا لوگوں سے۔ جوئے میں رقم لگانا، گھوڑوں کی دوڑ میں حصہ لینا، تاش کھیلنا یا شطرنج کھیلنا پیسے وغیرہ لگا کر اسی طرح اور چیزیں۔

۲۳۸-عرف کی حجیت:

علماء نے عرف کا اعتبار کیا ہے اصول استنباط میں سے ایک اصول ہونے کا جس پر احکام مبنی ہیں اور ان کے بعض وہ اقوال جو عرف کے حجت ہونے پر دال ہیں جیسے "والعادۃ محکمۃ" والمعروف عرفا کالمشروط شرطاً" یعنی جو چیز عرفاً معلوم ہو وہ ایسے ہے جیسے اس کی شرط لگائی گئی ہو۔ اور بعض لوگوں نے اس آیت سے استدلال کا ارادہ کیا ہے۔ خذ العفو وأمر بالمعروف! (الاعراف:۱۹۹)

عرف کے حجت ہونے پر اس کو معتبر شرعی دلیل سمجھتے ہوئے، لیکن یہ دلیل کمزور ہے۔ اس لئے کہ عرف سے مراد اس آیت میں معروف ہے یعنی وہ کام جو اچھا سمجھا جاتا ہو اور اس کا کرنا واجب ہو اور ہر وہ فعل جس کے کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہو اور بعض علما نے نبی ﷺ کی اس حدیث کو حجت بنایا ہے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ اس کو عرف کی حجیت پر دلیل بنایا ہے (کاسانی بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۲۳، سرخسی، المسبوط ج ۱۲، ص ۱۳۸)

لیکن یہ استدلال کمزور ہے پس کئی علما نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر اور اس کی دلالت حجیت اجماع پر ہے نہ کہ

عرف پر۔(آمدی ج ۳ ص ۱۱۲)

مگر یہ کہ اجماع کا مستند عرف صحیح ہے پس اس حدیث کی دلالت عرف کی انواع پر ہوگی نہ کہ مطلق عرف پر اور سچی بات یہ ہے کہ عرف شریعت میں معتبر ہے اور اس پر احکام کی بنا کرنا درست ہے۔ حقیقت میں یہ کوئی مستقل دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ ان ادلہ کی طرف لوٹتا ہے جو شرعاً معتبر ہیں اور اس بات کے دلائل جو ہم نے کہی کئی وجوہ سے دیئے جاسکتے ہیں۔

اول: ہم نے شارع کو ان عرفوں کی رعایت کرتے ہوئے دیکھا جو عرب میں اچھے تھے۔ برقرار رکھا تجارت اور شراکت کی ان اقسام کو جو ان کے نزدیک صحیح تھیں جیسے مضاربت، بیع اور اجارات کی وہ صورتیں جو فاسد چیزوں سے خالی تھیں۔

(زیلعی شرح کنز میں فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کے زمانے میں لوگ مضاربت پر عمل کرتے تھے پس آپ ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا ج ۵' ص ۵۲) اور بیع سلم کو مستثنیٰ پایا (بیع کے عام قوانین سے) اصل مدینہ کے اس پر عمل کی وجہ سے' اس عام نہی کی وجہ سے کہ جو چیز انسان کے پاس نہ ہو وہ اسے نہ بیچے اور بیع التمر بالتمر سے منع فرمایا (یعنی درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی بیع ٹوٹی ہوئی کھجوروں کے ساتھ) اور عرایا میں رخصت دی اور وہ یہ ہے کہ تر کھجوروں کی بیع ان کے درختوں پر اس کے مثل کھجوروں سے اندازاً کرنا۔ بیع کی یہ قسم لوگوں کے درمیان متعارف تھی اور ان کو اس کی ضرورت تھی۔ پس شارع حکیم کے یہ تصرفات اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ انھوں نے لوگوں کے مصالح میں عرف کی رعایت کی اور لوگوں کے معاملات میں اس کو باقی رکھا۔ باقی عرف فاسد تو ہم نے دیکھا کہ شارع نے اس کی رعایت نہیں کی بلکہ اس کو باطل اور لغو قرار دیا۔ جیسے کہ متبنیٰ کے بارے میں حکم (یعنی منہ بولا بیٹا) جو دور جاہلیت سے چلا آرہا ہے اور اسی طرح عورتوں کو میراث سے حصہ نہ دینا' شارع نے اس کو بھی باطل قرار دیا اور عورتوں کے لیے میراث سے حصہ مقرر کیا۔

دوم: عرف حقیقت میں لوٹتا ہے ان ادلہ کی طرف جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جیسے اجماع مصلحت مرسلہ اور ذرائع، پس جو عرف اجماع کی طرف لوٹتا ہے اس کی مثال استصناع یعنی آرڈر پر مال بنوانا اور حمام میں داخل ہونا۔ ان دونوں کا عرف میں اعتبار ہے بغیر کسی کے اعتراض کے۔ پس یہ دونوں اجماع کے قبیل سے ہیں اور اجماع معتبر ہے۔ اور وہ عرف جو مصالح مرسلہ کی طرف لوٹتا ہے اس لئے کہ عرف وہ لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہے پس اس کی رعایت کی جاتی ہے، لوگوں کو سہولت پہنچانے کے لیے اور تنگی کو ان سے دور کرنے کے لیے اس وقت تک جب تک عرف فائدہ مند ہو نہ کہ نقصان دہ۔ کیونکہ اگر لوگوں کو عرف سے منع کیا جائے تو وہ مشقت اور تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے اور تنگی کو دور کرنا ضروری ہے اس لئے کہ وہ نقصان دہ ہے اور اسی معنی کی طرف امام سرخسی نے اپنی کتاب مبسوط میں اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ جو چیز عرفاً ثابت ہو وہ حقیقتاً ایک شرعی دلیل کے طور پر ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ ظاہری عادت سے روح گردانی واضح تنگی اور حرج ہے۔ (المبسوط ج ۱۳ ص ۱۴)

سوم: عرف کو فقہاء نے مختلف زمانوں میں دلیل بنایا ہے اور اپنے اجتہاد میں ان کا اعتبار کیا ہے یہ عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس پر عمل اجماع سکوتی پر عمل کرنے کی مانند ہے۔ بعض فقہاء نے اس بارے میں تصریح کی ہے اور بعض دوسرے فقہاء نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اس وجہ سے اس عرف کا معتبر ہونا اجماع سے ثابت ہے۔

۲۳۹-عرف کے معتبر ہونے کی شرائط اس پر حکم کی بنا رکھنے کیلئے

جو شرائط لگائی ہیں عرف کے معتبر ہونے اور اس پر احکام کی بنیاد رکھنے کے لیے، وہ درج ذیل ہیں۔

اوّل: یہ کہ عرف نص کے مخالف نہ ہو، بایں طور کہ وہ عرف صحیح ہو جیسا کہ وہ مثالیں جن کی عرف صالح کی مثالوں میں وضاحت کی۔ اس کی چند اور مثالیں کہ لوگوں کے درمیان یہ بات معروف ہے کہ امانت رکھنے والے آدمی کو امانت حوالے کرنے کی

اجازت ہے اس دوسرے شخص کو جس کو عادت کے مطابق حوالے کی جاسکتی ہیں۔ جیسے امانت رکھنے والے کی بیوی' اولاد اور اس کے خادم اور اسی کی دوسری مثال منقولہ مال کا وقف کرنا اور وہ تمام شرائط جو ان عقود کو شامل ہیں کہ جن سے عرف صحیح کا فیصلہ ہوتا ہے۔ اگر عرف نص کے مخالف ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ جیسے سودی لین دین' شادی کی دعوتوں میں شراب نوشی کا اہتمام اور ستر کھولنا وغیرہ یہ اور اس جیسے عرفوں کے معتبر نہ ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں (سرخسی' مبسوط ج ۱۲ ص ۱۹۶ میں مذکور ہے)

اور عرف کا نص کے مخالف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہر جانب سے اس کا مخالف ہو اس حیثیت سے کہ اگر اس پر عمل ہو تو کلی طور پر نص پر عمل باطل ہو جائے۔ جیسا کہ ان مثالوں میں جو پہلے ہم نے بیان کیں۔ باقی اگر یہ مخالفت اس کیفیت سے نہ ہو تو عرف کو نص کا مخالف شمار نہیں کیا جائے گا۔ پس اس پر عمل ہوگا محدود دائرہ کار کے تحت اور نص پر عمل ہوگا اس چیز سے ہٹ کر جس کا عرف تقاضا کرتا ہے جیسے عقد استصناع (آرڈر پر مال بنوانا) حقیقت میں یہ بیع معدوم ہے اور معدوم چیز کی بیع شریعت میں جائز نہیں۔ لیکن عقد استصناع کو جائز قرار دیا لوگوں کے اس پر عمل کی وجہ سے اس پر کسی کا انکار نہ ہونے کی بنا پر۔ پس اس پر عرف کی وجہ سے عمل ہوگا اور اس جیسی دوسری چیزوں پر اس قاعدے کی وجہ سے عمل نہیں ہوگا کہ معدوم چیز کی بیع جائز نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ عرف مطرد اور غالب ہو اور اطراد کا معنی یہ ہے کہ اس کی عادت عام ہو اس معنی کے ساتھ کہ کوئی اس کا مخالف نہ ہو اور کبھی مطرد کو عموم کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یعنی عرف لوگوں کے درمیان عام اور شائع ہو اور ان کے اندر یہ عرف اکثر پایا جاتا ہو مراد یہ ہے کہ اس کی مخالفت کرنے والے بہت کم ہوں۔ غلبہ اور اطراد ان دونوں کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب یہ عرف اہل عرف کے درمیان پایا جائے۔ نہ کہ فقہی کتابوں میں ہو کیونکہ اس کے بدل جانے کا احتمال موجود ہوتا ہے۔

سوم: یہ کہ وہ عرف جس پر کسی تصرف کو محمول کیا جائے وہ عرف اس معاملہ کے

ہوتے وقت موجود ہو بایں طور کہ وہ عرف تصرف کے وقت سے پہلے وجود میں آئے۔ پھر اس کے زمانہ تک جاری رہے اور اس کے وجود کے ساتھ ملا ہوا ہو اور ضروری ہے ان دلائل کی تفسیر جو اوقاف، وصیتوں، بیع کے معاملات اور شادی کی دستاویزات سے متعلق ہوں اور جو شرائط اور اصطلاحات پائی جائیں ان معاملہ کرنے والوں کے زمانہ میں اس عرف کے مطابق ان کو سمجھا جائے گا۔ نہ کہ اس عرف کے مطابق جو ان کے بعد پیدا ہوا اگر کوئی شخص وقف کرے اپنی زمینی آمدنی (غلہ) علماء اور طلباء پر اور وہ عرف وقف کرنے کے وقت قائم ہو ایسے علماء کے ساتھ جو امور دین کی خبر گیری رکھتے ہوں نہ کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شرط ہو اور طلباء سے مراد علم دین کے طالب علم ہوں پس وہ آمدنی انہی علماء پر خرچ ہوگی اور ان علماء کے لیے سند کے حصول کی شرط نہیں ہوگی جب کہ اس کے اور عرف میں سند کے حصول کو ضروری سمجھا جائے۔ اسی طرح یہ آمدنی صرف علم دین پڑھنے والے طلباء پر خرچ ہوگی اگرچہ اس کے بعد عرف میں اس کا اطلاق عام ہو یعنی دینی و دنیاوی علوم دونوں پر اطلاق ہوں۔

چوتھی: یہ کہ ایسا کوئی قول یا عمل نہ ہو جو عرف کے خلاف فائدہ دیتا ہو۔ جیسا کہ جب بازار میں عرف قیمت کے قسط وار ادا کرنے پر ہو مگر متعاقدین اس بات پر متفق ہوں کہ نقد ادا ہو یا اس بات پر عرف ہو کہ مال کی برآمدگی کا خرچ خریدار پر ہے جب کہ متعاقدین اس بات پر متفق ہوں کہ یہ بائع پر ہوگا۔ یا یہ عرف ہو کہ زمین کی رجسٹری کرنے کا خرچہ مشتری پر ہے مگر طرفین اس بات پر اتفاق کرلیں کہ بائع پر ہوگا، تو ان تمام صورتوں میں عرف پر عمل نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز عرف کا ذکر کیے بغیر کے ثابت ہو، تو عرف ثابت نہیں ہوگا اگر اس کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے۔

(عز بن عبد السلام القواعد ج ۲ ص ۱۷۸)

۲۴۰-عرف مرجع ہے تطبیق احکام کا:

حادثات اور جزئی واقعات پر احکام کی تطبیق لوٹنے میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔

اُس کی مثال یہ ہے کہ گواہی قبول ہونے کے لیے عدالت کی شرط ضروری ہے۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ واشھدوا ذوی عدل منکم ﴾ (الطلاق:۲)

اور عدالت فقہاء کے نزدیک ایک ملکہ ہے، جو ملکہ والے آدمی کو تقویٰ اور مروت پر قائم رہنے پر ابھارتی ہے۔ جو چیز مروت میں مخل ہے وہی چیز عدالت میں بھی باعث نقصان ہے اور جو چیز مروت میں مخل ہے وہ زمانہ اور مکان کے بدلنے کی وجہ سے بدلتی رہتی ہے۔ اس بارے میں امام شاطبی فرماتے ہیں کہ اضافہ اور جگہ کے مختلف ہونے کے اعتبار سے مثلاً ننگے سر رہنا۔ اہل مروت کی نظر میں یہ مشرقی ملکوں میں برا ہے مغربی ممالک میں یہ برا نہیں پس شرعی حکم اس وجہ سے بدل جاتا ہے۔ پس اس وجہ سے مشرقی ممالک میں (ننگے سر رہنا) عدالت کے لیے نقصان کا باعث ہوگا اور مغربی ممالک میں کوئی اثر نہیں پڑے گا اور اسی طرح حکم کی تطبیق کی یہی صورت ہوگی جو نص میں وارد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف﴾ (البقرہ:۲۳۳)

نفقہ مقرر کرنے کی مقدار کے لیے عرف کی طرف رجوع کرنا پڑے گا کیونکہ نص اس بارے میں مطلق ہے اس میں مقدار کی تعیین نہیں ہے۔ امام جصاص اپنی کتاب احکام القرآن میں یہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی عورت یہ شرط لگائے اور مطالبہ کرے نفقہ کی زیادتی کا اس سے جو اس جیسی عورتوں کا ہے تو اس کو وہ زیادتی نہیں دی جائے گی اور اسی طرح اگر شوہر نفقہ کم کردے اس سے جو عرف اور عادت میں موجود ہے تو ایسا کرنا جائز نہیں بلکہ اس کو عرف کے مطابق نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ (الجصاص ج۱ ص۴۷۸)

اور اسی طرح وہ امور جو شارع کی جانب سے واجب ہیں مگر ان کی مقدار مقرر نہیں کی تو ان کی مقدار کی تعیین کے لیے عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

۲۴۱-احکام بدلنا زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے:

وہ احکام جو عرف اور عادت پر مبنی ہوں وہ عادت کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں

یہی فقہاء کے قول کا مقصد ہے کہ زمانہ کے بدلنے کی وجہ سے احکام کے بدلنے کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔اس بارے میں امام شہاب الدین قرافی فرماتے ہیں کہ جو احکام عرف و رواج کی وجہ سے مرتب ہوتے ہیں وہ انہی کے ساتھ گھومتے ہیں' جیسے بھی وہ گھومیں۔اور یہ عرف کے ساتھ باطل ہو جاتے ہیں جب وہ باطل ہوں۔ جیسے سکے معاملات میں، تجارتی مال میں خرابی اور عیب کا ہونا اور ایسی دوسری صورتیں۔اگر نقدی سکہ کا رواج بدل جائے اور ایک سکہ دوسرے سکہ کی جگہ لے لے۔تو بیع میں بطور ثمن اس سکہ کا اعتبار ہوگا جو عادت کی وجہ سے نیا رائج ہوا نہ کہ پرانے سکہ کا۔اور اسی طرح جب کپڑے میں خرابی عیب شمار ہوتی ہو تو اس مبیع کو اس عیب کی وجہ سے لوٹایا جا سکتا تھا۔پس جب عادت بدل جائے اور اس عیب کو پسند کیا جانے لگے اور وہ قیمت کی زیادتی کا موجب ہو تو اس کو لوٹایا نہیں جائے گا اور یہ قانون معتبر سمجھا جائے گا ان تمام احکام میں جو عرف اور عادت کی وجہ سے مرتب ہوئے۔اور یہ بات تحقیق سے ثابت ہے اور تمام علماء کا اس پر اجماع ہے اور اس قانون کی رعایت کی جائے گی فتووں میں ہر زمانہ کے اندر پس جب کبھی نیا عرف پیدا ہوگا اس کا اعتبار ہوگا اور جب وہ ساقط ہوگا تو اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔

(القرافی ج ۱ ص ۱۷۶۔اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹)

اور اس بنیاد پر احکام میں اختلاف ہوا ہے۔اس کی چند مثالیں۔

امام ابوحنیفہ گواہی کے لیے ظاہری عدالت کافی سمجھتے ہیں۔پس انھوں نے اچھے چال چلن کی شرط حدود اور قصاص کے علاوہ نہیں لگائی' لوگوں کے نیک اور معاملات میں سچے ہونے کی بنا پر (ان کے زمانہ میں) لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کے زمانے میں جھوٹ عام ہو گیا تھا' اس ظاہری عدالت پر عمل کرنا خرابی اور حقوق کے ضائع کرنے کے مترادف تھا پس ان حضرات نے تزکیۃ الشھود کو لازم قرار دیا۔فقہا امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے اختلاف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کا اختلاف زمانہ کا اختلاف تھا۔ دلیل و حجت کا اختلاف نہیں اور اسی کی دوسری مثال یہ کہ خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے

جب کوئی شخص مکان کے ظاہر یا اس کے کچھ کمرے دیکھ لے اور یہ فتوی حنفی ائمہ نے دیا تھا۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں مکان ایک ہی طریقہ پر بنتا تھا۔ لیکن جب لوگوں کی عادت مکان بنانے کے بارے میں بدل گئی تو متاخرین حضرات نے یہ فتوی دیا کہ چند کمرے دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا اور اسی کی مثل دوسری مثال کہ تعلیم قرآن پر اجرت لینا جائز ہے اس پر متاخرین فقہاء نے فتویٰ دیا۔ اس لئے کہ ان کے زمانے میں عادت بدل چکی تھی۔ جب کہ ان سے پہلے معلمین کو خاص طور پر بیت المال سے وظیفہ عطا ہوتا تھا پس جب وہ بند ہو گیا تو متاخرین نے اجرت لینے کے جواز پر فتویٰ دیا تا کہ قرآن کی تعلیم بند نہ ہو جائے۔ ایسے ہی نبی ﷺ نے اپنے زمانہ میں صدقہ فطر میں ایک صاع کھجور ایک صاع گندم، ایک صاع کشمش یا ایک صاع پنیر مقرر کیا تھا وجہ یہ تھی کہ اس وقت مدینہ میں یہی غذائیں موجود تھیں۔ پس اب جب غذائیں بدل گئیں تو صدقہ فطر نئی غذاؤں میں سے ایک صاع دیا جا سکتا ہے۔

۲۴۲۔ یہ تغیر اور تبدل جن احکام میں ہوا ہے یہ ان احکام میں سے ہیں جو عرف پر مبنی ہیں جیسے کہ ہم نے پہلے کہا۔ پس ان میں شریعت کے قطعی احکام شامل نہیں ہیں جیسا کہ اس تبدیلی کو شرعی احکام کے لئے نسخ شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ حکم باقی رہتا ہے اور تطبیق کی تمام شرائط اس میں نہیں پائی جاتیں پس دوسرا حکم منطبق کیا جاتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب عادت بدل جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ حالات نئے ہیں جو دوسرے حکم پر عمل کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ یا یہ کہ اصلی حکم تو باقی ہے لیکن عادۃ کی تبدیلی اس بات کو مستلزم ہے کہ اس حکم کی خاص شرائط بھی پائی جائیں۔ پس گواہوں کی عدالت کی شرط اور ظاہری عدالت اس کے لیے کافی تھی پس جب جھوٹ عام ہو گیا تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تزکیہ کی شرط ہو۔ اس سلسلہ میں امام شاطبی کا قول یہ ہے کہ اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ جب عرف بدل جائے تو ہر عرف اپنی شرعی اصل کی طرف لوٹے گا اور اس کے مطابق اس کا حکم ہوگا۔ (الموافقات ج ۲ ص ۲۸۶)

نویں فصل

نویں دلیل

قول صحابی

۲۴۳۔تمہید:

صحابی جمہور علماء اصول کے نزدیک:

وہ شخص جس نے آپ ﷺ کو دیکھا' آپ ﷺ پر ایمان لایا اور آپ ﷺ کے ساتھ اتنی مدت ٹھہرا ہو کہ صاحب کا لفظ عرفاً اس پر بولا جا سکے۔ جیسے خلفاء راشدین' عبداللہ ابن عباس' عبداللہ ابن مسعود اور ایسے ہی بہت سے دوسرے صحابہ جو آپ ﷺ پر ایمان لائے، آپ کی مدد کی، آپ کی باتیں سنیں اور آپ ﷺ کی سیرت سے رہنمائی حاصل کی۔

نبی ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم میں سے بعض مشہور ہوئے علم' فقہ' فتویٰ اور لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے میں اور ہماری طرف وہ فتوے اور فیصلے نقل ہوئے۔ پس کیا یہ بات صحیح ہے کہ ہم صحابہ کے فیصلوں اور فتوؤں کو شرعی ماخذ کے طور پر جانیں اور مجتہد ان پر عمل کریں جب کہ وہ کسی مسئلے کو کتاب' سنت اور اجماع میں نہ پائیں لیکن ان سے تجاوز نہ کریں؟ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

۲۴۴۔محل اختلاف:

علماء کے درمیان اختلاف صحابی کے قول کے حجت ہونے میں مطلق نہیں ہے۔ بلکہ اس میں کچھ تفصیل ہے۔

اول:۔صحابی کا قول ان مسائل میں جو رائے اور اجتہاد سے حاصل نہیں ہو سکتے

علماء کے نزدیک حجت ہے اور اس قول کو نبی ﷺ کے سماع پر محمول کریں گے لہذا صحابی کا یہ قول سنت کے قبیل سے سمجھا جائے گا اور سنت شریعت کا ایک ماخذ ہے اور احناف اس نوع کی مثال یہ دیتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن ہے اور اسی طرح ان کے نزدیک بعض صحابہ سے یہ ثابت ہے کہ کم سے کم مہر دس دراہم ہے۔

دوم:- صحابی کا وہ قول جس پر اتفاق ہو گیا ہو وہ شرعی حجت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اجماع ہوگا اور اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی کسی نے مخالفت نہ کی ہو وہ اجماع سکوتی کے قبیل سے ہوگا۔ اور یہ ان لوگوں کے نزدیک شرعی حجت ہے جو اجماع سکوتی کے قائل ہیں۔

سوم:- ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی پر حجت نہیں جس کا اس کو پابند ہونا ضروری ہو پس ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ اس کو لازم قرار نہیں دیتے تھے۔

چہارم:- وہ قول جو صحابی کی رائے اور اجتہاد پر ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ بعد میں آنے والے لوگوں پر حجت ہے یا نہیں؟ (شرح مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۸۵)

۲۴۵۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ حجت شرعی ہے۔ مجتہد صحابی کے اس قول پر عمل کر سکتا ہے جب کہ وہ کسی مسئلہ کے بارے میں کتاب، سنت اور اجماع میں کوئی حکم نہ پائے اور جب صحابہ کے مابین اختلاف ہو تو ان میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرے۔

اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ شرعی حجت نہیں ہے اور مجتہد کے لیے صحابی کے قول پر عمل کرنا ضروری نہیں بلکہ اس پر یہ واجب ہے کہ وہ شرعی دلیل کے مقتضی پر عمل پیرا ہو۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے قول میں درست ہونے کا احتمال بہت زیادہ ہے اور غلط ہونے کا احتمال بہت کم۔ اس لئے کہ صحابی موجود تھے زمانہ وحی میں اور وہ احکام کی مشروعیت اور سبب نزول سے اچھی طرح واقف تھے۔ اور ایک لمبا عرصہ آپ ﷺ کی صحبت میں رہے جس کی وجہ سے شریعت کی پہچان اور اس کے مقاصد کا ذوق انہیں

حاصل ہو گیا ان تمام باتوں کے مدنظر ان کی رائے کو دوسروں کی رائے پر بڑا مقام حاصل ہے اور ان کا اجتہاد صحت کے زیادہ قریب ہے دوسروں کے اجتہاد کی بنسبت۔

اور دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ ہم پر کتاب وسنت کی اتباع لازم ہے اور ان کی نصوص ہماری رہنمائی کرتی ہیں اور صحابی کا قول ان میں سے نہیں ہے اور رائے پر مبنی اجتہاد صحیح بھی ہوتا ہے اور غلط بھی۔ صحابی اور غیر صحابی ہونے کا اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں اگرچہ خطاء کا احتمال صحابی کی نسبت میں بہت کم ہے۔ اور ہم اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ صحابی کا قول ایسی حجت نہیں کہ جس پر عمل کرنا ضروری ہو۔ لیکن ہم صحابی کے قول پر عمل کرنے کی طرف مائل ہیں مگر اس وقت جب قرآن، سنت اور اجماع میں کوئی شرعی حکم نہ ملے اور نہ اس مسئلہ میں کوئی دوسری معتبر دلیل ملے۔ پس اس صورت میں ہماری رائے یہ ہوگی کہ صحابی کے قول پر عمل کرنا زیادہ افضل ہے۔

دسویں فصل

دسویں دلیل

ہم سے ماقبل کی شریعتیں

ہم سے پہلے کی شریعتوں کا مقصد:

۲۴۶-وہ شریعتیں جو ہم سے پہلے تھیں ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ احکام جو اللہ نے سابقہ امتوں پر مشروع کیے اور ان کے نبیوں اور رسولوں پر نازل فرمائے تا کہ وہ ان کو اپنی امت تک پہنچائیں۔علماء کے درمیان اختلاف ہے ان کا ہماری شریعت کے ساتھ تعلق اور ہمارے لیے حجت ہونے میں۔ان کے اقوال ذکر کرنے سے پہلے مقام اختلاف بیان کرنا ضروری ہے۔اس لئے کہ ہم سے پہلی شریعتوں کی کئی اقسام ہیں۔ان میں سے بعض وہ ہیں جو حجت ہونے میں متفق ہیں ہماری طرف نسبت کرتے ہوئے اور ان میں سے بعض کا ہمارے حق میں منسوخ ہونے پر اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے۔

ہم سے پہلی شرائع کی اقسام

۲۴۷-پہلی نوع:

وہ احکام جو قرآن اور سنت میں پائے جائیں اور ہماری شریعت میں ان پر ایسی دلیل قائم ہے کہ یہ ہم پر بھی فرض ہیں جیسا کہ پہلی امتوں اور قوموں پر فرض تھے اور احکام کی اس قسم میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ ہمارے لیے شریعت ہیں اور ان کا ہمارے لیے شریعت اور حجت ہونا یہ ہماری شریعت کے نصوص سے ثابت ہے اس کی مثال۔

جیسے روزوں کی فرضیت' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿یاایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون﴾ (البقرہ:۱۸۳)

۲۴۸-دوسری نوع:

وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان کیا یا نبی ﷺ نے احادیث میں بیان کیا اور ہماری شریعت میں اس بات پر دلیل قائم ہو کہ یہ ہمارے حق میں منسوخ ہیں۔یعنی یہ پہلی امتوں کے ساتھ خاص تھے۔اس نوع کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ ہمارے حق میں منسوخ ہیں اس کی مثال۔قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿قل لا اجد فیما اوحی الی الی قولہ! وانا لصادقون﴾

(الانعام:۱۴۶'۱۴۵)

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: کہ مال غنیمت میرے لیے حلال کر دیا گیا اور یہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہ تھا۔پس آیت مذکورہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیزیں جو پہلے لوگوں پر حرام تھیں ہمارے لیے حرام نہیں بلکہ ہمارے لیے وہ حلال ہیں اور حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مال غنیمت مسلمانوں کے لیے حلال کر دیا گیا۔ان سے پہلے گزشتہ امتوں کے لیے یہ حلال نہیں تھا۔

۲۴۹-تیسری نوع:

وہ احکام جو نہ ہماری کتاب میں مذکور ہیں نہ ہی آپ ﷺ کی حدیث میں اور یہ قسم ہمارے لیے شریعت کا درجہ نہیں رکھتی اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

۲۵۰-چوتھی نوع:

وہ احکام جن کے بارے میں کتاب' سنت میں نص وارد ہو مگر کوئی ایسی دلیل نہ ہو ان کے سیاق میں جو ہمارے حق میں ان کی بقاء پر دلالت کرے' مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:﴿وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ (المائدہ:۴۵)

یہ وہ قسم ہے جس میں اختلاف ہے' اختلاف یہ ہے کہ یہ ہمارے حق میں حجت ہیں یا نہیں بعض حنفی علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے حجت ہیں اور یہ معتبر ہیں ہماری شریعت کا جزء ہونے کی وجہ سے اور بعض دوسرے حضرات کی رائے میں یہ ہمارے لیے شریعت نہیں اور ہر فریق نے اپنے اپنے مذہب کی تائید کے لیے دلائل پیش کیے ہیں۔ (المستصفی ص ۱۳۲- آمدی ج ۴ ص ۱۸۶۔شرح مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۸۴' ۱۸۵۔ابن حزم الاحکام ج ۵ ص ۲۴۷۔التلویح والتوضیح ج ۲ ص ۱۶)

۲۵۱- سچ یہ ہے کہ یہ اختلاف کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔کیونکہ اس سے عمل میں کوئی اختلاف مرتب نہیں ہوتا۔وہ حکم جو پچھلی شریعتوں کے احکام میں سے اللہ تعالیٰ نے بیان کیے ہیں یا نبی ﷺ نے ہمارے لیے بیان کیے۔مگر یہ کہ ہماری شریعت میں کوئی نہ کوئی دلیل موجود ہے ان کے ہمارے حق میں فسخ یا باقی رہنے پر۔برابر ہے کہ باقی رکھنے یا منسوخ کرنے کی دلیل اس نص کے سیاق میں ہو جس نے سابقہ شریعتوں پر حکم ہمارے لیے بیان کیا یا وہ دلیل کتاب وسنت میں کسی اور جگہ میں آئے۔ہم اپنے قول کی تائید میں یہاں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قصاص سے متعلق وہ احکام جو اس آیت میں ہمارے لیے ثابت ہیں۔

﴿وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس ......الخ﴾

اس کی دلیل ہماری شریعت میں موجود ہے۔اس لئے کہ بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زخموں اور اعضاء کا قصاص ہماری شریعت میں نہیں ہے۔یہ ہم سے پہلی شریعتوں میں تھا پس اس لئے یہ ہمارے اوپر لازمی نہیں یہ محض وہم ہے جو کسی دلیل یا حجت سے ثابت نہیں علماء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ احکام جو اس آیت میں مذکور ہیں ہمارے حق میں ثابت ہیں اور ہماری شریعت کا جزء ہیں اور جس نے مختلف فقہاء اور مختلف مدارس فقہیہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے وہ ان میں ایک خاص باب کو جانتا ہے جو القصاص فی النفس وفی مادون النفس کے عنوان سے ان میں پایا جاتا ہے یعنی

ہلاکت جان وقتل کی صورت میں قصاص اور ہلاکت جان کے علاوہ کی صورت میں قصاص پر حکم بغیر کسی اختلاف کے ہمارے حق میں ثابت ہے امام شافعی اس آیت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اہل تورات پر جو احکام فرض کیے ان کا ذکر کیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين ......الخ﴾

مجھے اس اختلاف کے بارے میں کوئی علم نہیں کہ قصاص کا حکم اس امت کے لیے بھی وہی ہے جو حکم اللہ تعالیٰ نے اہل تورات کو دیا تھا اور اس بارے میں بھی کوئی علم نہیں کہ قصاص کا حکم دو آزاد مسلمانوں کے درمیان ہے قتل وہلاکت جان کی صورت میں اور ان کے علاوہ زخموں کا قصاص بھی اس صورت میں ہے کہ جب اس شخص کی ہلاکت کا خوف نہ ہو جس کا وہ عضو قصاصاً کاٹا جا رہا ہو۔ (شافعی احکام القرآن ج ۱ ص ۲۸۰، ۲۸۱)

ابن قدامہ کی کتاب المغنی میں ہے کہ مسلمانوں کا اجماع ہے قتل کے علاوہ اعضاء کا قصاص لینے پر جب قصاص لینا ممکن ہو۔ (المغنی ج ۷ ص ۷۰۲، ۷۰۳)

اور ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں اس آیت پر عمل کرنے کے بارے میں اجماع نقل کیا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۶۲)

اس آیت میں مذکور احکام ہمارے حق میں قابل عمل ہیں دونوں فریقوں کی رائے کے مطابق جو سابق شرائع کو ہمارے لیے قابل عمل سمجھتے ہیں اور جو اس کے مخالف ہیں۔ ان میں سے پہلا فریق ان سے اپنے مذہب کے موافق استدلال کرتے ہیں اور دوسرا فریق دلیل دیتا ہے کہ ہماری شریعت میں بہت سے ایسے دلائل موجود ہیں جو ان احکام کی تائید کرتے ہیں اس لئے وہ ہمارے حق میں ثابت ہیں۔ وہ دلائل یہ ہیں۔

اوّل: اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ (البقرہ:۱۷۸)

اور حدیث میں آتا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا کہ قتل عمد میں قصاص ہے مگر یہ کہ مقتول قاتل کو معاف کر دے۔ دوسری حدیث میں آتا ہے جس شخص کا رشتہ دار قتل ہو

جائے اسے دو باتوں کا اختیار ہے یا تو فدیہ لے لے' یا قتل کر دے، قصاصاً۔ یہ نصوص اس بات پر صراحتاً دلالت کرتی ہیں کہ قتل عمد میں قصاص واجب ہے۔ اور قتل میں قصاص لینا اس آیت کے حکموں میں سے ایک حکم ہے جس کے لیے کلام لیا جا رہا ہے۔

دوم: نبی ﷺ نے زخموں کے قصاص کا فیصلہ فرمایا (شیخ عبداللہ بن محمد بن فرج' اقضیۃ الرسول ﷺ ص ۹)

اور دانت توڑنے کے بارے میں بھی یہی فیصلہ فرمایا۔ لیکن زخمی ہونے والے نے قصاص کو معاف کر دیا۔ (سابق مرجع)

سوم: نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو شخص قتل کیا جائے یا زخمی کیا جائے تو اس کو یا ولی کو تین چیزوں کا اختیار ہے یا تو قصاص لے لے یا دیت قبول کر لے یا اس کو معاف کر دے۔ (شوکانی' نیل الاوطارج ۷ص ۷)

چہارم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم﴾

(البقرہ:۱۹۴)

علماء فرماتے ہیں یہ آیت قتل جان اور زخمی کے قصاص دونوں کو شامل ہے۔

دوسری آیت ﴿و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس ...... الخ﴾

ان تمام باتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قصاص کے جو احکام اس آیت میں پہلی شریعتوں کے لیے مشروع تھے وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں ان دلائل کی وجہ سے جو ہماری شریعت میں ہیں۔

❀❀❀

گیارھویں فصل

گیارھویں دلیل

استصحاب

استصحاب کی تعریف:

۲۵۲۔لغت میں استصحاب کہتے ہیں مصاحبت کو طلب کرنے اور اس کے جاری رکھنے کو اور اصطلاح میں کہتے ہیں جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت رکھنا یا جو موجود نہ ہو اس کو اب بھی موجود نہ رکھنا۔(اعلام الموقعین ج۱ ص ۲۹۴)

یا استصحاب کہتے ہیں ایک چیز کو جو پہلے ایک حالت پر تھی اس کو اس وقت تک اسی حالت پر باقی رکھنا جب تک کوئی ایسا سبب نہ پایا جائے جو اس کو بدل دے۔
(شوکانی ص ۲۰)

جس چیز کے بارے میں یہ علم ہو کہ وہ ماضی میں موجود تھی پھر اس کے زائل کرنے میں تردد ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو باقی رکھا جائے گا۔وجہ یہ ہے کہ اس کا وجود پہلے سے ہے۔اسی طرح جس چیز کے بارے میں یہ علم ہو کہ وہ ماضی میں موجود نہیں تھی پھر اس کے وجود میں تردد ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو معدوم سمجھیں گے وجہ یہ ہے کہ اس کا وجود پہلے سے ہی نہیں ہے اور اسی اصول کی بناء پر یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ علم ہو کہ فلاں خاص زمانہ میں وہ زندہ تھا اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی حیات اب بھی ہے یہاں تک کہ اس کی وفات پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے۔اسی طرح اگر ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرے جو باکرہ یا غیر شادی شدہ ہو پھر دخول کے بعد وہ یہ دعویٰ کرے کہ یہ ثیبہ ہے پس اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا بغیر دلیل کے، پردہ بکارت کے پائے جانے کی وجہ

سے شادی تک' اس لئے کہ وہ پیدائش سے چلی آئی ہے اور اس کو اصل سمجھا جاتا ہے۔

جس شخص نے ایک کتا خریدا اس بات پر کہ یہ سراغ رسانی کا کام کرتا ہے اور آثار کی پیروی کرتا ہے اور جرائم کی تفتیش میں مدد کرتا ہے یا اس شرط پر خریدا کہ یہ شکاری کتا ہے پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس میں یہ صفت موجود نہیں تو اس کا قول معتبر ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کے خلاف کوئی ثبوت مل جائے۔ وجہ یہ ہے کہ کتوں میں یہ صفات پیدائشی نہیں ہوتیں اور اصل کے اعتبار سے یہ وصف ان میں معدوم ہوتا ہے بلکہ تربیت اور سکھانے کے بعد وہ اس کا فائدہ دیتے ہیں۔

۲۵۳-استصحاب کی اقسام:

اوّل: اصلاً چیزوں کے حلال ہونے میں استصحاب (لطائف الاشارات ص ۵۵'۵۶)

کھانے پینے کی تمام اشیاء' حیوانات' نباتات' جمادات جن کے حرام ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو وہ حلال ہیں۔ کیونکہ کائنات کی تمام اشیاء کا اصلی حکم اباحت ہے اور ان میں سے جو چیزیں حرام ہیں وہ کسی دلیل کی وجہ سے ہیں جو شارع کی طرف سے حرام ہیں اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء کا حکم اصلی اباحت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه﴾

(الجاثیہ:۱۳)

دوسری آیت، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ﴾ (البقرہ:۲۰)

دوم: برأت اصلیہ یا عدم اصلیہ سے متعلق استصحاب:

جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ اس کا دوسرے پر حق ہے تو اس پر ضروری ہے کہ اس کو ثابت کرے اس لئے کہ مدعیٰ علیہ پر جو دعویٰ ہے اصل کے اعتبار سے مدعی اس سے بری ہے۔ اور جب مضارب دعویٰ کرے نفع نہ ہونے کا تو اس کا قول معتبر سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ اصلیت کے اعتبار سے نفع معدوم ہے پس اس کا معدوم ہونا جاری سمجھا جائے گا۔

جب تک اس کے خلاف دلیل ثابت نہ ہو۔

سوم: ایسے وصف سے متعلق استصحاب جو شرعی حکم کو ثابت کرے یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

پس جس شخص کی ملکیت ثابت ہو منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد پر تو باقی رہے گا اس کا یہ حکم اور ملکیت اس وقت تک جب تک اس کی ملکیت کے زائل ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ مثال کے طور پر یہ کہ اس نے بیچ دی' وقف کر دی یا ہبہ کر دی' اور اگر کسی شخص پر کسی سبب کی وجہ سے قرض لازم ہو جیسے اس کے ذمہ کسی کا مال تھا یا اس نے مال تلف کر دیا تھا تو وہ قرض قائم اور ثابت رہے گا جب تک کوئی بدلنے والی چیز نہ آ جائے یعنی کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو جائے اس بات پر کہ اس نے ادا کر دیا یا اس سے بری ہو گیا ہے۔ اب وہ اس ذمہ سے بری ہے اور حلت کا ثبوت میاں بیوی کے درمیان عقد نکاح قائم رہے گا جب تک ان کی فرقت پر کوئی دلیل نہ مل جائے۔ اسی طرح اور دوسری مثالیں۔

۲۵۴- حجیت استصحاب:

استصحاب احناف اور ان کے ہم خیال فقہاء کے نزدیک اس بارے میں حجت ہے کہ ہر چیز جس حال میں ہے اسی حال پر رکھی جائے گی اور وہ حکم جو اس کے مخالف ہو دور کیا جائے گا اور ان کے اس قول کا معنی کہ **الاستصحاب حجة فی الدفع لافی الاثبات** یعنی استصحاب دفع میں تو حجت ہے لیکن اثبات میں نہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے فقہاء جیسے حنابلہ اور شافعی دفع اور اثبات دونوں کے لیے حجت مانتے ہیں یعنی سابق حکم ثابت ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ گویا کہ یہ ایسی نئی دلیل سے ثابت ہے جو موجود ہے۔ اس لئے کہ استصحاب مستلزم ہے ظن غالب کو کسی چیز کو اپنی سابقہ حالت پر باقی رہنے کے بارے میں اور ظن غالب شریعت کے عملی احکام میں معتبر ہے اور اسی اصول کے تحت مفقود کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک وہ زندہ شمار ہوگا۔ اور اس کے مال اور حقوق میں زندہ لوگوں کا سا عمل کیا جائے گا نہ اس کی وراثت

تقسیم ہوگی، نہ بیوی اور اس کے درمیان فرقت ہوگی لیکن اس کی یہ زندگی صلاحیت نہیں رکھتی کسی نئے حق کے حصول کا یعنی وہ صلاحیت جو مفقود کے پاس مفقود ہوتے وقت نہیں تھی۔ پس وارث نہیں ہوگا اس کی میراث میں سے وہ جو اس مفقود کے بارے میں تحقیق ہونے سے پہلے مرجائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ولی اس کے حصہ کا میراث میں سے مطالبہ نہیں کرسکتا اور اس کا یہ حصہ موقوف رہے جب تک اس کے حال کی مکمل وضاحت نہ ہو جائے پس اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ زندہ ہے تو موقوف کو اس کا حصہ ملے گا۔ اور اگر اس کی وفات ثابت ہوجائے تو قاضی کے حکم سے اس کا حصہ اس کے ورثا میں تقسیم کردیا جائے گا ان ورثا میں جو اس وقت موجود تھے۔

باقی وہ لوگ جو استصحاب کے دفعا واثباتاً حجیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک زندہ سمجھا جائے گا اور اس پر زندہ لوگوں کے تمام احکام ثابت ہوں گے نہ اس کا ترکہ تقسیم ہوگا نہ بیوی کے درمیان فرقت ہوگی اور میراث میں سے اس حصہ کا وارث ہوگا اگر مورث اس کے فیصلہ سے پہلے مرگیا۔ اسی طرح اس حصہ کا بھی وارث ہوگا جو وصیت کرنے والے نے اس کے لیے کیا اور اسی کی مثل مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان مصالحت کے بارے میں اختلاف ہے ان میں سے کسی کے انکار کی وجہ سے۔ پس احناف کے نزدیک مدعی اور اس مدعی علیہ کے درمیان صلح درست ہے جو منکر ہو لیکن احناف کے علاوہ دوسرے اس صلح کو صحیح نہیں سمجھتے جیسے شافعیہ وغیرہ۔

اور اس کی وجہ جو ہم نے پہلے بیان کی وہ ہے کہ ان کے نزدیک استصحاب دفعاً و اثباتاً دونوں کو شامل ہے۔

۲۵۵- استصحاب پر ایک نظر:

اوّل:- حقیقت میں استصحاب کسی نئے حکم کو ثابت نہیں کرتا، لیکن حکم سابق کو باقی رکھتا ہے جو معتبر دلیل سے ثابت ہے وہ اب بھی جاری ہے۔ ذاتی طور پر یہ کوئی فقہی دلیل نہیں ہے نہ ہی ایسا ماخذ ہے جس سے احکام کا استنباط کیا جائے۔ یہ تو صرف اس بات پر

قرینہ ہے کہ سابق حکم باقی رہے گا جو دلیل کی وجہ سے ثابت ہے۔

دوم:- استصحاب پر عمل کیا جائے گا اس وقت جب کوئی خاص دلیل کسی مسئلہ کے حکم کے بارے میں موجود نہ ہو بایں طور کہ فقیہ اپنی طرف سے مکمل کوشش کرے دلیل پانے میں اور وہ اس کو نہ پائے۔ اس وقت استصحاب کی طرف لوٹا جائے گا۔ اسی وجہ سے جیسا کہ بعض نے کہا کہ فتویٰ کا آخری دارومدار اسی پر ہوتا ہے کہ جب مفتی سے کسی کے بارے میں سوال کیا جائے تو وہ اس کے حکم کو قرآن میں دیکھتا ہے پھر اس کے بعد احادیث میں، پھر اجماع اور پھر قیاس میں پس جب وہ حکم کو ان میں نہیں پاتا تو استصحاب الحال کی طرف رجوع کرتا ہے نفی اور اثبات میں۔ اگر کسی چیز کے زائل ہونے میں تردد ہو تو اصل میں باقی رکھا جائے گا اور اگر اس کے وجود میں تردد ہو تو اصل میں اس کا عدم وجود معتبر ہوگا۔ (شوکانی ص ۵۰۸)

۲۵۶- وہ قواعد اور اصول جو استصحاب پر مبنی ہیں:

وہ قواعد اور اصول جو استصحاب پر مبنی ہیں اور اس سے متفرع ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

اوّل:- اشیاء میں اصل اباحت ہے اور اسی اصول پر یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ تمام عقود اور تصرفات اور لوگوں کے درمیان تمام معاملات ان کا حکم اباحت ہے، مگر یہ کہ ان کی حرمت پر جب نص پائی جائے اور فقہاء کے ایک گروہ کا یہی قول ہے۔

دوم:- اصل یہ ہے کہ انسان ہر ذمہ سے بری ہے اور یہ اصول لیا جاتا ہے عدالتی مقدمات اور ایسے معاملات میں جن میں سزا مقرر ہوتی ہے۔ پس جو شخص دوسرے پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو اصل اس میں ذمہ داری سے برأت ہے۔ مگر یہ کہ مدعی اپنا حق ثابت کردے اور متہم (ملزم) بری ہوگا اس وقت تک جب تک اس کا جرم ثابت نہ ہو جائے اور اس بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ شک کی وضاحت ایسے انداز سے ہو کہ جس سے ملزم کو فائدہ پہنچے اور ملزم کو بری قرار دینے میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ کسی

بری کو مقروض قرار دینے میں غلطی کرے۔

سوم:- یقین شک سے زائل نہیں ہوتا پس جس شخص نے وضو کیا پھر اس کو اس کے ٹوٹنے میں شک ہو تو اس کا وضو باقی رہے گا اور جس شخص کا نکاح ثابت ہوا ہو تو اس کی زوجیت زائل نہیں ہوگی جب تک اس کے زائل ہونے کا یقین نہ ہو جائے۔ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو کسی شرعی سبب کی وجہ سے تو اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی اس وقت تک جب تک اس کی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل نہ ہو جائے۔ اس قاعدہ کی علت یہ ہے کہ یقین ایک امر موجود ہے جس کے وجود میں کوئی شک نہیں بس یہ یقین باقی رہے گا جب تک اس کے ختم کرنے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ باقی تنہا شک وہ اتنی طاقت نہیں رکھتا کہ یقین کو زائل کر دے پس اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

تیسرا باب

احکام مستنبط کرنے کے طریقے اور اس کے قواعد

۲۵۷-تمہید:

پہلے باب میں ہم نے حکم اور اس کے متعلقات کے بارے میں بحث کی اور دوسرے باب میں ادلہ احکام سے متعلق اور اب اس باب میں ہم ادلہ سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے اور وہ قواعد جن سے مجتہد رہنمائی حاصل کرتا ہے احکام کے استنباط میں ان سے واقفیت حاصل کرنے سے متعلق بیان کریں گے۔

شرعی ادلہ میں سب سے پہلے قرآن وسنت کی نصوص ہیں اور یہ ہر استنباط کا مرجع اور ہر دلیل کی سند ہیں اور یہ نصوص عربی زبان میں وارد ہیں پس اس وجہ سے ضروری ہے ان لغوی قواعد کی پہچان جو ان نصوص کی تفسیر کے ساتھ خاص ہیں اور علماء اصول نے تفصیلاً بیان کیا ہے ان قواعد کو لغۃ عربیہ کے مختلف اسلوب کے جائزے کے بعد اور اس بات کو کہ یہ الفاظ اپنے معنی میں کس طرح استعمال ہوتے ہیں اور اپنے معنی پر کس طرح دلالت کرتے ہیں۔ان کی وضاحت ضروری ہے۔

اور یہ قواعد جن کا نام ہم نے اصولی قواعد رکھا ہے یہ تنہا نصوص اور ان کی مکمل تشریح کو سمجھنے کے لیے کافی نہیں بلکہ شارع کے عام مقاصد کا سمجھنا ضروری ہے تشریع احکام میں سے۔اور مجتہد کے لیے یہ بھی مناسب ہے کہ وہ ان قواعد کو بھی جانے جن سے مدد لی جاتی ہے نصوص اور احکام کے درمیان تعارض ختم کرنے کے لیے اور یہ کہ یہ تعارض

کیسے دور کیا جائے اور اس کے دور کرنے کے طریقے، اس کے لیے ناسخ اور منسوخ کی پہچان اور ادلہ اور احکام کے درمیان ترجیح دینے کے قواعد کی پہچان بھی ضروری ہے۔ پس استنباط کے طریقے اور قاعدے قائم ہیں اصول اور لغوی قواعد' تشریعی احکام کے عام مقاصد' دلائل میں تعارض ختم کرنے کی کیفیت اور ایک چیز کو دوسری پر ترجیح دینے کے اصول کے علم و جان کاری اور ناسخ و منسوخ کی پہچان پر۔

اس وجہ سے ہم اس باب کو تین فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

پہلی فصل:- قواعد اصولیہ سے متعلق

دوسری فصل:- تشریعی احکام کے عام مقاصد سے متعلق

تیسری فصل:- ناسخ و منسوخ اور تعارض و ترجیح سے متعلق

پہلی فصل

لغوی اصولی قواعد

۲۵۸-تمہید:

یہ قاعدے نصوص کے الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں اس اعتبار سے کہ یہ اپنے معنی پر کس طرح دلالت کرتے ہیں اوران قواعد کا احاطہ کرنا یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ لفظ کی معنی کے لحاظ سے اقسام اور ہر وہ قسم جواس تقسیم کے تحت ہے اس سے واقفیت ضروری ہےاور علماء اصول کے نزدیک لفظ معنی کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلی قسم:- لفظ کو معنی کے لیے وضع کرنے کے اعتبار سے اوراس لحاظ سے یہ لفظ خاص، عام یا مشترک ہوگا۔

دوسری قسم:- لفظ کواستعمال کرنے کے اعتبار سے معنی موضوع لہ (یعنی جس معنی کے لیےاس کو وضع کیا گیا ہے) میں یا کسی اور معنی میں۔اس اعتبار سے لفظ حقیقت ہوگا یا مجاز، صریح ہوگا یا کنایہ۔

تیسری قسم:- لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے یعنی لفظ جس معنی کے لیے استعمال کیا گیا ہےاس سے وہ معنی واضح طور پر معلوم ہو یا اس میں پوشیدگی ہو۔اوراس اعتبار سے لفظ ظاہر ہوگا یا نص، مفسر ہوگا یا محکم، خفی ہوگا یا مجمل اور مشکل ہوگا یا متشابہ۔

چوتھی قسم:- اس معنی پر دلالت کی کیفیت کے لحاظ سے جس کے لیے وہ لفظ استعمال کیا جاتا ہواور لفظ سے معنی سمجھنے کے طریقوں کے اعتبار سے۔اوراس اعتبار سے لفظ کی دلالت اس کے معنی پر یا تو عبارۃ کے طریقہ پر ہوگی یا اشارہ کے طریقہ پر، دلالت یا

اقتضاء کے طریقے پر ہوگی۔

اور عنقریب ہم ان اقسام میں سے ہر قسم کو علیحدہ علیحدہ بحثوں میں ترتیب کے اعتبار سے بیان کریں گے۔اس لیئے کہ یہ ایک فطری ترتیب ہے یعنی لفظ پہلے معنی کی وضاحت کے لیے بنایا گیا۔ پھر اس معنی میں استعمال ہونے لگا' پھر اس کی دلالت اپنے معنی پر واضح طور پر ہوگی یا پوشیدگی کے ساتھ' پھر ان معانی کی پہچان کے طریقوں کے بارے میں بحث ہوگی چاہے وہ معنی واضح ہو یا مخفی۔

پہلی بحث

لفظ کا کسی معنی کے لیے وضع ہونا

۲۵۹- لفظ وضع کے اعتبار سے معنی کے لیے ہے۔ جو خاص' عام اور مشترک کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور خاص کے تحت مطلق' مقید' امر اور نہی داخل ہیں اسی بنا پر ہم اس بحث کو تین مطالب میں تقسیم کرتے ہیں پہلی تقسیم خاص' دوسری عام اور تیسری مشترک کے بارے میں۔

پہلا مطلب:

خاص

خاص کی تعریف اور اس کی اقسام:

۲۶۰- خاص لغت میں تنہا منفرد کو کہتے ہیں جو کہ اس قول سے لیا گیا ہے کہ (اختص فلان بکذا۔) یعنی فلاں شخص فلاں چیز میں منفرد ہے۔

علماء اصول کے نزدیک خاص وہ لفظ ہے جو تنہا ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

(اصول سرخی ج۱ ص ۱۲۵۔ شرح المنار ص ۶۴' ۶۵)

اور اس کی تین قسمیں ہیں پہلی خاص شخصی جیسے اسماء اعلام مثلاً زید' محمد وغیرہ۔

دوسری خاص نوعی۔ جیسے مرد' عورت اور گھوڑا وغیرہ تیسری خاص جنسی جیسے انسان اور لفظ خاص یہ معانی کے لیے موضوع ہے نہ کہ ذات کے لیے جیسے علم اور جہالت اور اسی طرح اور الفاظ۔ (للاستاذ علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۸۰)

نوعی اور جنسی بھی خاص کی اقسام میں سے ہیں۔ اس لئے کہ خاص میں جو چیز محل نظر ہے وہ لفظ کا ایک معنی پر مشتمل ہونا، اس حیثیت سے کہ وہ ایک ہی ہے۔ اس بات کی پرواہ کیے بغیر کے خارج میں اس کے افراد ہیں یا نہیں اور اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ خاص نوعی جیسے لفظ رجل ایک ہی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ وہ آدمی ہے جو بچپنے سے تجاوز کر گیا ہو اور اس معنی کے افراد کا پایا جانا خارج میں یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ جیسے کہ ہم نے پہلے کہا۔ اسی طرح خاص جنسی جیسے انسان ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی ایک حقیقت کے لیے اور وہ حقیقت حیوان ناطق ہے اور اس ایک حقیقت کی کئی انواع خارج میں پائی جاتی ہیں ان کی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ ان کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔ اس اعتبار سے خاص نوعی اور خاص جنسی دونوں کا ایک ہی معنی ہوا۔ اس صورت میں یہ دونوں خاص شخصی کی طرح ہیں جو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ ایک شخص کی ذات ہے۔

اور خاص اور اس کی انواع کی تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عددوں کے الفاظ جیسے تین' دس' بیس اور سو وغیرہ سب کے سب خاص سے تعلق رکھتے ہیں اس اعتبار سے کہ وہ خاص نوعی کی اقسام میں سے ہیں۔ بعض علماء اصول نے اس کی تصریح بیان کی ہے کہ (حاشیہ الازہری ج ا ص ۱۲۸۔ تلویح ج ا ص ۳۴۔ محلاوی تسھیل الوصول الی علم الاصول ص ۳۴) تین اور اس جیسے دوسرے اسماء عدد ایک معنی کے لیے وضع کیے گئے ہیں اس لئے کہ ان کا موضوع صرف عدد ہیں۔ لیکن بعض دوسرے لوگوں نے اسماء اعداد کو خاص میں شمار کیا ہے اس اعتبار سے نہیں کہ وہ خاص نوعی میں سے ہے۔ مگر اس اعتبار سے کہ افراد کی کثیر تعداد پر دلالت کرنے والا صرف ایک ہی لفظ ہے اور جو اس طرح ہو وہ

خاص میں سے ہے۔اسی وجہ سے علماء اصول کا یہ گروہ خاص کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہے کثیر اور محدود تعداد کے لیے۔ جیسے اسما اعداد یا صرف ایک فرد اکیلے کے لیے وضع کیا گیا ہو برابر ہے کہ وہ ایک باعتبار شخص کے ہو جیسے زید یا نوع کے اعتبار سے ہو جیسے رجل یا جنس کے اعتبار سے ہو جیسے انسان۔ (التلویح والتوضیح ج اص ۳۲، ۳۴۔ بعض علماء نے خاص کی تعریف اس طرح کی ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جو محدود چیز کو شامل ہو چاہے وہ ایک ہو، دو، تین یا اس سے زیادہ، للحطاب، شرح الورقات امام الحرمین ص ۳۰، لطائف الاشارات ص ۳۰)

برابر ہے کہ ہم پہلی تعریف اور اس کے قائل لوگوں کے قول کو لیں یا دوسری تعریف اور اس کے قائل لوگوں کے قول کو۔ اسماء اعداد کا اعتبار خاص میں ہی ہوتا ہے۔

۲۶۱-خاص کا حکم:

خاص اپنی ذات کے اعتبار سے واضح ہوتا ہے۔ نہ ہی اس میں کوئی اجمال ہے نہ اشکال اسی وجہ سے یہ دلالت کرتا ہے اپنے ان معنی پر جن کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے قطعی طور پر یعنی بغیر کسی ایسے احتمال کے جو کسی دلیل سے پیدا ہوا ور یہ خاص قطعی طور پر اپنے مدلول کے لیے حکم کو ثابت کرتا ہے ظنی طور پر نہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کفارہ یمین کے بارے میں:

﴿فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام﴾ (المائدہ:۸۹)

پس جو حکم اس نص سے حاصل ہوتا ہے وہ تین روزوں کا واجب ہونا ہے اس لئے کہ لفظ ثلاثہ خاص کے الفاظ میں سے ہے اور اپنے معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں زیادتی یا کمی کا کوئی احتمال نہیں اور اسی کی مثل وراثت کی وہ تمام مقداریں جو کہ قرآن میں وارد ہیں یہ تمام قطعی ہیں اس لئے کہ یہ خاص میں سے ہیں۔

اور اسی کی دوسری مثال نبی ﷺ کا یہ ارشاد فی کل اربعین شاة شاة یعنی ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے، پس اس نص میں زکوٰۃ کی مقدار کی تعیین ہے کہ ہر

چالیس بکریوں پر ایک بکری بطور زکوٰۃ ہوگی اس میں کمی اور زیادتی کا کوئی احتمال نہیں اس لئے کہ یہ خاص کے الفاظ میں سے ہے اور ان کا حکم بھی خاص ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ خاص کا وہ حکم جو ہم نے بیان کیا علماء کا اس پر اتفاق ہے۔ پس احناف کا چند مسائل میں بعض دوسروں کے ساتھ اختلاف ہے۔ ہم اس کی صرف ایک مثال بیان کریں گے۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مطلقہ، غیر حاملہ مدخول بھا حیض والی عورتوں کی عدت تین قروء ہے۔

دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے:

﴿والمطلقت یتربصن بانفسهن ثلثة قروء﴾ (البقرة:۲۲۸)

لیکن اختلاف فقط قروء کی مراد میں ہے۔ احناف اس سے حیض مراد لیتے ہیں پس ان کے نزدیک مطلقہ کی عدت تین حیض ہے۔ حنفیہ کے مخالف لوگ کہتے ہیں اس سے مراد طہر ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ثلاثہ خاص ہے اور اپنے معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ پس تین حیض تک عدت کا حکم واجب ہے بغیر کمی اور زیادتی کے۔ اگر لفظ قروء کو طہر پر محمول کریں گے تو عدت کی مدت تین طہروں سے زیادہ ہوگی یا کم اور یہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ مقتضی النص کے خلاف اور خاص کے حکم کے خلاف ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ طہر جس میں خاوند نے بیوی کو طلاق دی اگر ہم اس کو عدت میں شمار نہ کریں۔ تو عدت کی مدت تین طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ بنتی ہے اور اگر اس کا اعتبار نہ کریں تو عدت کی مدت دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ ہوگی۔ اور یہ نص کے حکم کے خلاف ہوگا جیسے کہ ہم نے پہلے کہا۔ جب ہم لفظ قروء کا اعتبار حیض کے معنی میں کریں تو اس صورت میں عدت کی مدت تین حیض بنتی ہے بغیر کمی اور زیادتی کے تو یہ حکم نص اور خاص کے مقتضی کے موافق ہے۔ پس ضروری ہے کہ لفظ قروء سے حیض مراد لیا جائے نہ کہ طہر (سرخسی۔ اصول ج اص ۱۲۸۔ ابن ملک شرح المنار ص ۷۸)

۲۶۲ قوانین وضعیہ سے خاص کی مثالیں:

عراقی شہری قانون نمبر ۲۴۴ میں صراحتاً یہ عبارت موجود ہے:

"لاتسمع دعوى الكسب دون سبب فى جميع الاحوال المتقدمة بعد انقضاء ثلاث سنوات من اليوم الذى علم فيه الدائن بحقه فى الرجوع" ولا تسمع الدعوى كذلك بعد انقضاء خمس عشرة سنة من اليوم الذى نشأفيه حق الرجوع"

اس عبارت میں مذکور تمام مدتیں مثلاً ثلاث سنوات" اور "خمس عشرة سنة" خاص کے قبیل سے ہیں اور قطعی طور پر اپنے معنی ومدلول پر دلالت کرتی ہیں اور ان مدتوں کے گزرنے کے بعد قطعی طور پر حکم ثابت ہو جاتا ہے اور وہ ہے بغیر کسی سبب کے دعوی کسب کی سماعت نہ کرنا۔

اسی طرح خاص کی مثالوں میں وہ سزائیں بھی شامل ہیں جو عراقی سزاؤں کے قوانین میں مقرر وطے ہیں۔ انہی شہری سروسز قوانین میں جن مدتوں کا پورا کرنا ورکر کے لیے اگلے گریڈ ودرجہ میں ترقی کرنے کے لیے شرط ہیں وہ مدتیں بھی خاص میں داخل ہیں' اسی طرح شہری طے شدہ قوانین میں خاص کی مثال وہ تمام طے شدہ حصے ہیں' جن کو اس قانون نے مقرر کیا ہے اور ہر اس ورکر کی طرف سے ان کا طلب کرنا ضروری ہے جس کی تنخواہ معین حد کو پہنچتی ہو' لہٰذا یہ تمام حصے اور تنخواہ کی رقم خاص کے الفاظ اور خاص کے قبیل سے ہیں۔ اور جس طرح قانون میں حکم مذکور ہے قطعی طور پر اسی طرح ہی ثابت ہو جائے گا' اس میں تاویل کا احتمال نہیں۔

❁❁❁

پہلی فرع

مطلق اور مقید

۲۶۳۔ مطلق اور مقید کی تعریف:

مطلق: **ھو اللفظ الدال علی مدلول شائع فی جنسہ** یعنی مطلق وہ لفظ ہے جو ایسے مدلول پر دلالت کرے جو اپنی جنس میں عام ہو۔
(آمدی ج ۳ ص ۲۔ ارشاد الفحول ص ۱۴۴)

اور دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق وہ لفظ ہے جو ایک فرد پر دلالت کرے یا کئی غیر معین افراد پر بغیر کسی لفظی قید کے۔ (شرح مسلم الثبوت ج ۱ ص ۳۶۰)
مثال کے طور پر رجل، رجال اور کتاب اور کتب۔

اور مقید: **ھو اللفظ الدال علی مدلول شائع فی جنسہ مع تقییدہ بوصف من الأوصاف** یعنی مقید وہ لفظ جو ایسے مدلول پر دلالت کرے جو اپنی جنس میں عام ہو اور اوصاف میں سے کسی وصف کے ساتھ مقید ہو۔ (آمدی ج ۳ ص ۳، ۴۔ ارشاد الفحول ص ۱۴۴)

اور دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ مقید وہ الفاظ ہیں جو کسی فرد پر دلالت کرتے ہیں یا ایسے غیر معین افراد پر جو کسی ایسے وصف کے ساتھ ملے ہوتے ہوں جو ان کے مقید ہونے پر دلالت کرے۔ جیسے رجل عراقی، رجال عراقیین اور کتب قیمۃ۔

۲۶۴۔ مطلق کا حکم:

یہ ہے کہ وہ بغیر کسی قید کے اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے۔ مگر یہ کہ اس کے مقید ہونے پہ کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اپنے معنی پر اس کی دلالت قطعی طور پر ہوتی ہے اور

اپنے مدلول کے لیے حکم کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ یہ خاص کی اقسام میں سے ہے اور خاص کا یہی حکم ہے اور مطلق کی مثالوں میں۔ کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿والذین یظاھرون من نساء ھم ثم یعودون لما قالو فحریر رقبة من قبل ان یتما سا ﴾ (المجادلۃ:۳)

اور اسی کی دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة اشھر و عشرا﴾ (البقرہ:۲۳۴)

پس لفظ ازواجاً مطلق آیا ہے۔ اس کو مقید کرنا درست نہیں پس نص شامل ہے ان عورتوں کو جن سے صحبت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ لہٰذا ان کے حق میں عدت چار ماہ اور دس دن ہوگی۔

اور مطلق کی وہ مثالیں جن کے مقید ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو۔ اللہ تعالیٰ کا قول:

﴿ من وصیة یوصی بھا او دین ﴾ (النساء:۱۱)

پس لفظ "وصیة" اس آیت میں مطلق آیا ہے۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت کی جو بھی مقدار ہے وہ جائز ہو مگر وصیت کے ایک تہائی جائز ہونے پر دلیل قائم ہے۔ اور اس مقید کی دلیل آپ ﷺ کی مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کو منع فرمایا ایک تہائی مال سے زیادہ وصیت کرنے سے۔ احناف اور دوسرے فقہاء کے نزدیک قرآن کے مطلق حکم کو حدیث سے مقید کر سکتے ہیں اور خبر واحد کے ذریعے بھی مقید کر سکتے ہیں جمہور فقہاء کے نزدیک۔ لیکن عندالاحناف خبر واحد کے ذریعے مقید کرنا درست نہیں۔

۲۶۵۔مقید کا حکم:

مقید کے حکم پر قید کی وجہ سے عمل کرنا ضروری ہے۔ اس قید کو لغو قرار دینا صحیح نہیں

مگر جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساء کم اللاتی دخلتم بھن﴾ (النساء:۲۳)

اس آیت کی بناء پر وہ بیٹی خاوند پر حرام ہے جس کی ماں سے اس نے شادی کی اور اس سے صحبت بھی کی۔ اس لئے کہ اس شخص کی اس لڑکی سے نکاح کی حرمت مقید ہے اس کی ماں کے ساتھ نکاح پر اور اس کے ساتھ صحبت کرنے پر۔ باقی لفظ "فی حجورکم" یہ قید احترازی نہیں ہے کیونکہ یہ قید اکثری ہے اس کا حکم میں کوئی اثر نہیں ہے اس کی دلیل ارشاد خداوندی ہے:

﴿فان لم تکونو دخلتم بھن فلا جناح علیکم﴾ (النساء:۲۳)

اور اگر حرمت کے لیے قید مانیں اس لڑکی کا خاوند کی پرورش اور تربیت میں ہونے کو تو وہ حکم جو عورت یعنی ماں کے حلال ہونے اور حرمت کو دور کرنے کے لیے دیا گیا ہے اس میں بھی قید ثابت ہوگی اور وہ قید ماں کے ساتھ صحبت کرنا ہے اور مقید کی دوسری مثال۔ کفارہ ظہار کے مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فمن لم فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتماسا﴾ (المجادلہ:۴)

اس نص میں دو ماہ کے روزے تتابع (یعنی پے در پے) کے ساتھ مقید ہیں۔ اور اسی کی تیسری مثال، قتل خطا کے کفارے سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فتحریر رقبۃ مومنۃ﴾ (النساء:۹۲)

پس کفارہ قتل خطاء میں یہ بات ضروری ہے کہ جو غلام آزاد کیا جائے وہ مؤمن ہو۔

۲۶۶۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنا:

(آمدی ج ۳، ص ۳۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ۱ ص ۳۱۶۔ المسودہ ص ۱۴۵، ۱۴۷۔ ارشاد الفحول ص ۱۴۵، ۱۴۶۔ لطائف الاشارات ص ۳۲، ۳۳)

کبھی ایک لفظ ایک نص میں مطلق استعمال ہوتا ہے اور وہی لفظ دوسری نص میں

مقید استعمال ہوتا ہے۔پس کیا مطلق کو مقید پر محمول کر سکتے ہیں۔یعنی مطلق سے مقید مراد لے سکتے ہیں یا مطلق پر عمل کیا جائے گا اس کے اطلاق کی وجہ سے جہاں لفظ مطلق وارد ہوا ہو یا مقید پر عمل کیا جائے گا جہاں مقید وارد ہوا ہے؟ اس کے جواب کے لیے ضروری ہے ان حالات کا بیان کرنا، جن میں لفظ ایک نص میں مطلق وارد ہو اور دوسری میں مقید اور ہر حالت کا حکم بھی اور وہ حالات یہ ہیں۔

اوّل:- جب مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو اسی طرح سبب بھی ایک ہو تو اس حالت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر ﴾

اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿قل لا اجد فیما اوحی الی محرّما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا ﴾ (الانعام:۱۵۴)

پہلی آیت میں لفظ ''الدم'' مطلق آیا ہے اور دوسری آیت میں مقید یعنی ''دما مسفوحا'' اور دونوں آیتوں میں حکم ایک ہی ہے اور وہ ہے خون استعمال کرنے کی حرمت اور حکم کا سبب بھی ایک ہے اور وہ ہے خون استعمال کرنے سے پیدا ہونے والا ضرر ونقصان؛ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور حرام خون سے مراد صرف دم مسفوح یعنی بہنے والے خون کو استعمال کرنا حرام ہوگا۔اس کے علاوہ مثلاً جگر، کلیجی اور گوشت ورگوں میں باقی بچ جانے والا خون یہ سب حلال ہوں گے ان پر حرمت کا حکم نہیں ہوگا۔

ثانی:

جب مطلق اور مقید کا حکم بھی الگ ہو اور سبب بھی جدا جدا ہو، جیسے ارشاد خداوندی ہے:

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللّٰهِ (المائدۃ:۲۳۸)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ (المائدہ:٦)

پس لفظ رقبہ جو اس نص میں مذکور ہے مطلق ہے ہر قید سے آزاد ہے اس لئے اس کو مطلق پر محمول کیا جائے گا۔ پس ظہار کرنے والے پر مطلقاً غلام آزاد کرنا واجب ہے جب وہ اپنی بیوی کی طرف رجوع کرنے کا ارادہ کرے۔

پس لفظ الایدی پہلی آیت میں مطلق آیا ہے اور دوسری میں مقید یعنی "الی المرافق" اور حکم دونوں کا مختلف ہے پس پہلی آیت میں چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اور دوسری آیت میں ہاتھ دھونے کا حکم۔ حکم کا سبب پہلی آیت میں چوری ہے اور دوسری آیت میں نماز کا ارادہ پس اس حالت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا بلکہ مطلق پر اپنی جگہ عمل ہوگا اور مقید پر اپنی جگہ۔ اس لئے کہ دونوں نصوں کے موضوع میں کوئی ربط نہیں ہے اور لفظ ید کا سرقہ کی آیت میں مطلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ چور کا پورا ہاتھ کاٹا جائے تاکہ اطلاق پر عمل ہو سکے لیکن سنت نے اس اطلاق کو مقید کر دیا۔ نبی ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ (جوڑ) پہنچے سے کاٹا جائے۔ یہ حدیث احناف کے نزدیک مشہور ہے۔ اور کتاب کے مطلق حکم پر سنت کے ذریعے اضافہ صحیح ہے۔

سوم:۔ مطلق اور مقید کا حکم مختلف ہو لیکن سبب ایک ہو اس حالت میں بھی مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا اور اس پر اسی جگہ پر عمل ہوگا جس کے لئے وہ وارد ہوا ہے۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ہے:

﴿یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق﴾ (المائدہ:٦)

دوسری آیت اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم منہ﴾ (المائدہ:٦)

پہلی آیت میں ہاتھ دھونے کا حکم مقید آیا ہے اور دوسری آیت میں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم مطلق آیا ہے۔ دونوں حکموں میں جو سبب متحد ہے وہ نماز کا ارادہ ہے۔ اس حالت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ دونوں میں سے ہر ایک پر مطلق اور مقید ہونے کی حیثیت سے اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔

چہارم:۔ مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو لیکن حکم کا سبب مختلف ہو اس حالت میں مطلق پر اس کے اطلاق کے مطابق عمل ہو گا جس میں وہ وارد ہوا ہے اور مقید پر اس کی تقیید کے مطابق جہاں وہ وارد ہوا پس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور فقہ جعفریہ کے نزدیک ہے اور دوسرے فقہا جیسے شافعیہ وہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اس کی مثال کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ﴾ (المجادلۃ:۳)

اور قتل خطاء کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿ فتحرير رقبة مومنة ﴾ (النساء:۹۲)

پس لفظ رقبۃ پہلی نص میں مطلق اور دوسری میں مقید آیا ہے۔

دوسرے قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ جب تک حکم متحد ہے اور لفظ ایک نص میں مطلق اور دوسری میں مقید ہو تو مناسب یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے تا کہ حکم میں دونوں برابر ہو جائیں اور تعارض دور ہو جائے اور دونوں آیات آپس میں ہم آہنگ ہو جائیں۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ اختلاف سبب کبھی حکم کے مطلق اور کبھی مقید ہونے کا دعویدار ہے۔ پس اسی وجہ سے مطلق اپنی جگہ مقصود ہے اور تقیید اپنی جگہ اور قتل خطاء کے کفارے میں غلام کو مقید کیا تا کہ مؤمن کے قتل کے جرم میں اس پر سختی کی جائے۔ اور ظہار کے کفارے میں غلام کو مطلق رکھا، ظہار کرنے والے پر آسانی کی وجہ سے نکاح کو باقی رکھنے کے لئے اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا تعارض کو دور کرنے کے لیے جب

ان میں سے ہر ایک پر اس کے تقاضے کے مطابق عمل نہ ہو سکے۔ باوجود اس کے کہ سبب کے اختلاف کے وقت تعارض ثابت نہیں ہوتا اور مشکل نہیں ہوتا دونوں پر عمل جس جگہ ان کا ورود ہوا ہو لہٰذا اس بارے میں احناف اور فقہاء جعفریہ کا مذہب راجح ہے۔

۲۶۷۔قوانین وضعیہ میں مطلق وعقید کی مثالیں:

اول: عراقی شخصی احوال کے قانون نمبر ۵۹ کے دوسرے پیرے کی عبارت حسب ذیل ہے:

"تستمر نفقة الاولا دالی ان تتزوج الانثی' ویصل الغلام الی الحد الذی یکسب فیه امثاله' مالم یکن طالب علم"

"یعنی اولاد کا نفقہ اس وقت تک والد کی ذمہ داری ہے جب تک لڑکیوں کی شادی نہ ہو جائے اور لڑکے اس عمر تک نہ پہنچ جائیں کہ جس عمر میں عام طور پر لڑکے کمانا شروع کر دیتے ہیں جبکہ اس کے لڑکے طالب علم نہ ہوں۔"

عبادت مذکورہ میں لفظ "علم" مطلق ہے لہٰذا اس قانون کو لاگو کرتے وقت کسی قسم کی شرط لگانا جائز نہیں' یعنی علم کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں' اس لیے کہ یہ لفظ مطلق وارد ہوا ہے۔ اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے۔ لہٰذا جب تک لڑکا طالب علم ہوگا اس کا نفقہ جاری رہے گا' اگرچہ وہ اس عمر کو پہنچ جائے کہ جس عمر کے لڑکے کمائی شروع کر دیتے ہیں' چاہے یہ فقہ کا علم حاصل کر رہا ہو یا طب کا یا لغت کا۔

ثانی: عراقی شہری سروسز قانون نمبر ۱۹' چوتھا پیرا یوں ہے:

ہر وہ بہترین ورکر جو ٹریننگ پروگرام میں شریک ہو اس کی مدت متصل چھ ماہ سے کم نہ ہوگی' ان چھ ماہ کی کامیابی سے تکمیل کے بعد اسے اعلیٰ یونٹنگ کے لیے مزید چھ ماہ دیئے جائیں گے اور جب وہ اختصاص جامعیۃ کی شہادت حاصل کرے گا' تو پھر اسے اعلیٰ یونٹنگ کے لیے مزید ایک سال دیا جائے گا"

اس عبارت میں حسب ذیل باتیں ملحوظ ہیں:

الف: قانون کی اس عبارت میں لفظ "دورة" بہت سی قیودات کے ساتھ مقید واقع ہوا ہے' مثلاً یہ دورہ تدریبیہ ہو' اس کی مدت متصل چھ ماہ سے کم نہ ہو' اور یہ کہ ورکر اسے کامیابی کے ساتھ مکمل کرے' اس بناء پر ان قیودات کے ساتھ مزید کوئی اور قید ملانا جائز نہیں' مثلاً یہ شرط لگا دینا کہ یہ دورہ عراق کے اندر ہو یا عراق سے باہر' صبح کے وقت ہو یا شام کے وقت' اس لیے کہ مقید اپنی قیوداتِ کے علاوہ مطلق ہوتا ہے۔

ب: عبارت میں لفظ "ستة اشهر متصلة" آیا ہے' یعنی چھ ماہ مقید ہیں متصل کی قید کے ساتھ لہٰذا اگر ٹریننگ پروگرام کی مدت چھ ماہ ہو لیکن مسلسل نہ ہو تو یقیناً ورکر اس قانون سے مستفید نہیں ہو سکتا' اگر چہ وہ پروگرام میں کامیاب ہو جائے۔ اس لیے کہ اس مدت میں تسلسل کی قید نہیں پائی گئی۔

ج: عبارت میں ایک لفظ "شهادة اختصاص جامعية" واقع ہوا ہے' مطلب یہ ہے کہ وہ شہادت جس کو حاصل کر کے ورکر اعلیٰ یونٹنگ کیلئے مزید ایک سال حاصل کر سکتا ہے وہ مشروط ہے اختصاص جامعية کی شرط کے ساتھ' اس بناء پر اس شہادت کے ساتھ کسی اور قید کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا' مثلاً یہ شرط لگانا کہ داخل عراق کسی یونیورٹی سے حاصل کی ہو یا خارج عراق کسی یونیورسٹی کی ہو وغیرہ۔ اس لیے کہ یہ تمام قیود ایسی ہیں' جن کا قانون میں ذکر نہیں لہٰذا ان کا اضافہ کرنا بھی جائز نہیں' اس لیے کہ مقید اپنی قیودات کے علاوہ مطلق ہوتا ہے۔

ثالث: عراقی شہری قوانین میں درج ذیل قانون مقرر ہے: (مادہ: ۲۱۳_ فقرہ: ۲) اگر کوئی شخص اپنے آپ کو یا کسی دوسرے آدمی کو نقصان سے بچانے کیلئے کسی تیسرے آدمی کو نقصان پہنچائے اور وہ نقصان جس سے اس نے خود کو یا کسی دوسرے کو پہنچایا انتہائی سخت اور اس نقصان سے بہت زیادہ ہو جس کا وہ خود ذریعہ بنا ہے تو یہ شخص ملزم نہیں ہوگا مگر اس نقصان کیوجہ سے جس کو حکومت بڑا خیال کرے۔"

اس عبارت میں لفظ (ضرر) مطلق آیا ہے' پس یہ ہر قسم کے ضرر و نقصان پر صادق آئے گا اس کی نوع کیسی بھی ہو یعنی چاہے تھوڑا ہو یا زیادہ' انسان کے جسم سے متعلق ہو یا مال سے' اس لیے کہ حکم میں لفظ ضرر مطلق استعمال ہوا ہے۔

اسی طرح عراقی شہری قانون نمبر ۲۱۳ کے دوسرے پیرے کی عبارت حسب ذیل ہے:

"اگر کوئی شخص محلے میں آگ لگنے سے روکنے کیلئے بلا اجازت کسی دوسرے آدمی کا گھر گرادے اور وہاں آگ بند ہو جائے' تو اس صورت میں اگر اس آدمی نے صاحب اقتدار اور اولی الامر کے حکم سے وہ گھر گرایا ہے تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا اور اگر خود اپنی مرضی سے گرایا ہے تو مناسب عوض دینا ضروری ہوگا"

اس عبارت میں لفظ "دار" مطلق ہے' لہٰذا ہر قسم کے گھر پر یہ لفظ صادق آئے گا اسی طرح لفظ "حریق" بھی مطلق ہے' ہر قسم کی آگ پر اس کا اطلاق ہوگا۔

البتہ لفظ "بتعویض مناسب" مقید ہے لہٰذا کسی بھی قسم کا عوض جس کا حاکم حکم دے کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ ضروری ہے کہ وہ عوض اور بدلہ اس نقصان کے مناسب و مساوی ہو جو صاحب دار کو پہنچا ہے۔

رابع: عراقی شہری قوانین میں اس بات کی صراحت بھی موجود ہے:

(مادہ ۱۱۸۴۔ فقرہ اولیٰ) اگر کوئی شخص باعتبار متصرف کے سرکاری زمین حاصل کرے اور مسلسل دس سال بغیر کسی نزاع کے اسے کاشت کرے تو اسے حق قرار حاصل ہو جائے گا۔ نیز "مادہ ۱۲۳۳۔ فقرہ اولیٰ" میں یہ عبارت بھی موجود ہے کہ "اور اگر اس نے بغیر کسی عذر کے مسلسل تین سال تک اس زمین کو چھوڑے رکھا' اس میں خود کاشت کاری کی اور نہ کسی اور آدمی کو اجارۃ' یا عاریۃ دے کہ اس میں کاشت کاری کروائی' تو یہ شخص اس سرکاری زمین میں حق تصرف کھو دے گا۔

اس عبارت میں "عشر سنوات متوالیۃ" اور "ثلاث سنوات متوالیۃ" مقید کی مثالیں ہیں' اس میں قید لفظ متوالیۃ ہے' یعنی دس سال یا تین سال مسلسل مذکورہ حالت

پر گزریں' لہٰذا مذکورہ قوانین میں موجودہ حکم اسی وقت ثابت ہوگا جب مذکورہ مدتیں تسلسل کی قید کے ساتھ گزریں۔

خامس: عراقی سزاؤں کے قانون نمبر 47 کی عبارت یہ ہے کہ جو شخص کسی مجرم کو جاننے کے باوجود اسلحہ' آلات یا کوئی ایسی چیز دے جو جرم کے ارتکاب میں استعمال ہوتی ہے یا وہ مجرم کی مدد کرے تو ایسا آدمی بھی جرم میں شریک شمار ہوگا۔

اس عبارت میں لفظ "سلاحا" اور لفظ "آلات" مطلق ہیں ہر اس چیز پر ان کا طلاق ہوگا جن کو اسلحہ یا آلہ کہا جاتا ہے' اور جب تک یہ اسلحہ یا آلہ جرم کے ارتکاب میں استعمال ہوتا ہو ان کو کسی اور قید سے مقید نہیں کیا جائے گا۔ اور اسی طرح مجرم کو یہ چیزیں دینے والا بھی جرم میں شریک شمار کیا جاتا رہے گا۔

دوسری فرع

امر

۲۶۸-امر خاص کی قسم:

وھو اللفظ الموضوع لطلب الفعل علی سبیل الاستعلاء یعنی امر وہ لفظ ہے جو علی سبیل الاستعلا کسی فعل کے مطالبہ کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ (التوضیح ج ا ص ۱۴۰۔ آمدی ج ۲ص ۲۰۴)

طلب فعل کبھی صیغہ امر کے ساتھ ہوتا ہے جیسے صیغہ افعل یا مضارع کے صیغہ میں لام امر کے ساتھ جیسے (لِیَفْعَلْ) یا ایسے جملہ خبریہ کے ساتھ جن کا مقصد مطالبہ کرنا یا حکم کرنا ہونا کہ صرف خبر دینا اور اس کی بہت سی تعبیریں ہیں۔

ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ ارشاد ہے:

﴿اقم الصلوۃ لدلوك الشمس﴾ (الاسراء:۷۸)

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول﴾ (المائدہ:۹۲)

دوسری مثال ارشاد خداوندی ہے: ﴿فمن شھدمنکم الشھر فلیصمه﴾ (البقرہ:۸۵)

اور حدیث سے اس کی مثال جناب نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیقل خیرا او لیصمت یعنی جو شخص اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتا ہو پس اس کو چاہے اچھی بات کہے یا خاموش رہے۔ تیسری مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم

الرضاعة ﴾ (البقرہ:۲۳۳)

اس آیت سے مقصود ماؤں کو حکم دینا ہے کہ وہ اپنے بچوں کو دودھ پلائیں یہ بتلانا مقصود نہیں کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں۔

۲۶۹-موجب الامر:

امر کا استعمال کن معنوں میں ہوتا ہے؟ (آمدی ج ۲ ص ۲۰۷) امر کا صیغہ بہت سے معانی کے لیے مستعمل ہے ان میں سے ندب' اباحت' تہدید' ارشاد' تادیب' تعجیز اور دعاء اور اس کے علاوہ بہت سے معانی ہیں۔

صیغہ امر بہت سے معنوں میں استعمال ہوتا ہے تو اس بارے میں اختلاف ہے کہ حقیقی طور پر امر سے کون سا معنی مراد ہے اور بالفاظ دیگر یہ کہ علماء کے درمیان اختلاف ہے امر کے بارے میں کہ یہ کن معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، ایسے قرائن کے عدم موجودگی میں جو یہ بتائیں کہ امر کی دلالت کس معنی پر ہے اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صیغۂ امر حقیقت میں ان تمام معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔ پس وجوب کے علاوہ ندب یا اباحت کے معنی میں اس کا استعمال مجازی ہے۔ ان تینوں معنی میں اختلاف کا معنی یہ ہے کہ کیا امر وضع کیا گیا اصل میں ان تینوں معنی پر دلالت کے لیے' یا ان میں سے بعض کے لیے یا ان میں سے کسی ایک خاص معنی کے لیے؟

بعض علماء فرماتے ہیں کہ امر ان تینوں معنی میں لفظی اشتراک کی وجہ سے مشترک ہیں پس امر سے جو معنی مراد ہیں وہ تب تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک کوئی ترجیح دینے والا قرینہ نہ پایا جائے۔ جیسے کہ لفظ مشترک میں ہوتا ہے۔

بعض دوسرے علماء فرماتے ہیں کہ امر صرف ایجاب اور ندب کے درمیان مشترک ہے، سو یہ اشتراک لفظی ہے۔ پس ضروری ہے ان میں سے کسی ایک کے لیے مرجح کا ہونا اور بعض علماء کی رائے یہ ہے جن میں امام غزالی بھی شامل ہیں' وہ فرماتے

ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ امر کے معنی صرف وجوب کے ہیں، ندب کے ہیں یا ان دونوں میں مشترک ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک امر کا بغیر قرینہ کے کوئی حکم نہیں اور اس وقت تک ٹھہرے رہیں گے جب تک امر کا مطلوب واضح نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہ مجمل کے قبیل سے ہے اس میں معنی کے ازدحام (بیک وقت اکٹھا) ہونے کی وجہ سے۔

باقی عام علماء یہ فرماتے ہیں کہ امر حقیقت میں ان معانی میں سے کسی ایک خاص معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ غیر معنی کا اس میں اشتراک اور اجمال نہیں ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ امر اپنی اصل کے اعتبار سے ان تین معنی میں سے کسی ایک معنی پر دلالت کے لیے وضع ہے اور ان معنی پر اس کی دلالت حقیقی دلالت ہے۔ جو اصل وضع کے اعتبار سے ہے اور ان معنی کے علاوہ میں امر کا استعمال مجازی ہے۔

علماء کا اختلاف اس بارے میں ہے کہ اس ایک معنی سے کیا مراد ہے۔ بعض مالکی فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد اباحت ہے۔ اس لئے کہ امر وجود فعل کے طلب کرنے کے لیے آتا ہے اور اس کا ادنیٰ یقینی درجہ اباحت ہے۔ باقی فقہاء فرماتے ہیں اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے کہ امر ندب کے لیے ہے اس لئے کہ امر طلب فعل کے لیے وضع ہے پس ضروری ہے اس جانب کو جانب ترک پر ترجیح دینا اور اس کا ادنیٰ درجہ ندب ہے اس لئے کہ اباحت میں اس کی دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں اس لئے اباحت کو اختیار نہیں کر سکتے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ امر سے مراد وجوب ہے یعنی امر مطلق وضع کیا گیا ہے وجوبی معنی کے لیے یہ وضع حقیقی ہے اور باقی میں مجازی بس وجوب کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہیں ہوں گے مگر کسی قرینہ کی وجہ سے۔ اگر قرینہ ندب پر دلالت کرے تو امر کا مقتضیٰ ندب ہوگا اور اگر قرینہ اباحت پر دلالت کرے تو امر کا مقتضی اباحت ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے اور ہمیں اس بنیاد پر نصوص اور احکام کو سمجھنا چاہئیں۔ اور اس قول کی صحت میں بہت سے دلائل ہیں' ان میں سے چند کا ذکر یہاں ہے۔

(۱) قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

﴿فلیحذر الذین یخالفون عن امرہٖ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم﴾

اس آیت کی وجوب پر دلالت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ڈرایا گیا ہے امر (حکم) کی مخالفت سے اور وہ ڈر یہ ہے کہ مخالفت کرنے والا کسی فتنہ یا دردناک عذاب میں مبتلا نہ ہو جائے۔ اور فتنہ اور عذاب سے امر کی مخالفت میں اس وقت ڈرایا جائے گا جب وہ چیز جس کا حکم دیا جا رہا ہے واجب ہو اس لئے کہ غیر واجب چیزوں میں ڈرایا نہیں جاتا (کیونکہ ان کے چھوڑنے میں کوئی ڈر نہیں)

(۲) نبی ﷺ کی احادیث سے اس کی مثال: آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا ڈر نہ ہوتا تو میں ان کو مسواک کرنے کا حکم دیتا ہر نماز کے ساتھ' یہ دلیل بھی وجوب کے لیے ہے اس لئے کہ اگر یہ حکم ندب یا استحباب کے لیے ہوتا تو مسواک مستحب ہوتی اور اس کا حکم دینے میں کوئی مشقت نہ ہوتی۔

(۳) سلف میں سے صحابہ اور تابعین کا استدلال امر کے صیغہ سے اس کے وجوب پر دلالت ہے مگر یہ کہ کوئی ایسا قرینہ ہوتا جو وجوب کو نہ بتاتا۔ برابر ہے کہ امر کی دلیل نص قرآنی ہوتی یا حدیث نبوی ﷺ اور ان کا یہ استدلال عام اور شائع تھا بغیر کسی کے اعتراض کے۔ پس یہ بات دلالت کرتی ہے ان کے اس اجماع پر کہ امر مطلقاً وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور جس فعل کو کرنے کا حکم ہے اس کے لازمی طور پر طلب کرنے کے لیے ہے نہ کہ مندوب ہونے کے لیے۔

(۴) ذہن فوری طور پر وجوب کی طرف منتقل ہوتا ہے ان اوامر میں جو ایسے قرائن سے خالی ہوں جو وجوب کے علاوہ کوئی دوسرا حکم بتلائیں۔

(۵) اصل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ شخص جو کسی سے فعل کا مطالبہ کرے اور اس کے چھوڑنے سے روکے پس اس کو چاہئے کہ امر کے صیغہ سے مطالبہ کرے۔ پس یہ

اس بات پر دلالت ہے کہ امر کا صیغہ حتمی طور پر کسی فعل کے مطالبہ کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ وجوب ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ امر افعال کے صیغوں میں سے ایک صیغہ ہے اور یہ سارے صیغہ مخصوص معنی کے لیے وضع کیے گئے ہیں جیسے تمام اسماء اور حروف۔ جیسے رجل اور زید۔ اس لئے کہ کلام وضع کرنے کا مقصد سننے والے کو اپنی مراد سمجھانا ہے پس جب مخاطب سے کسی فعل کو کرانا مقصود ہو لازمی طور پر تو یہ ممکن نہیں ہے امر کے صیغہ کے علاوہ پس یہ بات دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ امر اصل میں اسی معنی پر دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہے اور سامع کو بات سمجھانے کے لیے۔

(۶) اہل لغت نے امر کی مخالفت کرنے والے شخص کے فعل کو نافرمانی میں سے شمار کیا ہے اور عصیان (نافرمانی) مذمت ہی کو کہتے ہیں اور یہ غیر واجب کے لیے نہیں لایا جاتا۔

۲۷۰-امر نہی کے بعد

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کسی کام کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم دینا یہ امر وجوب کے لیے ہوگا یا نہیں۔ بعض فقہا جیسے حنابلہ امام مالک اور ان کے اصحاب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں امر اباحت پر دلالت کرتا ہے اور اباحت سے زیادہ اس میں کوئی چیز نہیں وہ کئی نصوص سے استدلال کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿واذا حللتم فاصطادو﴾ (المائدہ:۲)

اور "فاصطادو" کا یہ حکم یعنی شکار کرو۔ احرام کی حالت میں شکار کی ممانعت کے بعد دیا گیا اور اس کی ممانعت والی آیت اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿غیر محلی الصید و انتم حرم﴾ (المائدہ:۱)

اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ شکار کا حکم اس کے جواز پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اس کے وجوب پر اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل

اللّٰہ ﴾ (الجمعۃ:۱۰)

یہ نص جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی حرمت کے بعد وارد ہوئی اور اللہ کا فضل تلاش کرنے سے مراد روزی' بیع اور تمام تجارات ہیں اور جمعہ کی نماز کے بعد ان کا مباح ہونا اس پر سب علماء کا اتفاق ہے اگرچہ یہ حکم حرمت کے بعد دیا گیا۔ اور دوسرا گروہ جس میں حنفی علماء ہیں وہ فرماتے ہیں کہ کسی فعل کے کرنے کا حکم اس کی حرمت کے بعد وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسا کہ یہ حکم ابھی ہوا ہے پہلی حرمت کا اس میں کوئی اعتبار نہیں اور اس قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ادلہ امر کے وجوب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ امر حرمت سے پہلے آیا ہے یا بعد میں۔

باقی پہلے قول والوں کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ کا فضل تلاش کرنا یا شکار کرنا اور اس طرح دوسرے وہ امور جو ہماری مصلحت کے لیے مشروع ہوئے۔ پس یہ ایسا قرینہ ہے جو پھیر دیتا ہے امر کو وجوب سے اباحت کی طرف۔ اس لئے کہ اگر یہ چیزیں واجب ہوتیں تو ان سے ہمارا نقصان ہوتا فائدہ نہیں اور ان کو چھوڑنے کی وجہ سے ہم گنہگار ہوتے پس ان کا لوٹ آنا اپنے موضوع کی طرف وجوب کو توڑنے کے ساتھ اور یہ جائز نہیں۔ اسی وجہ سے جو امر قرائن سے خالی ہو وہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ برابر ہے اس سے پہلے اس کی ممانعت ہو یا نہ ہو۔ پس اگر اس کے ساتھ کوئی قرینہ مل جائے تو وہ اس معنی کی طرف پھر جائے گا جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے۔ اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں۔

بعض حنابلہ اور احناف میں سے کمال بن ہمام فرماتے ہیں کہ ممانعت کے بعد حکم دینے سے حرمت ختم ہو جاتی ہے اور فعل اس حکم کی طرف لوٹ آتا ہے جو حرمت سے پہلے تھا۔ پس اگر پہلے وہ مباح تھا تو اب بھی مباح ہوگا اور اگر پہلے واجب یا مستحب تھا تو اب بھی ایسا ہی ہوگا۔ (شرح مسلم الثبوت ج ۱ ص ۳۸۰' آمدی ج ۲ ص ۲۶۰' ۲۶۲)

اور میرے نزدیک آخری قول زیادہ مقبول ہے۔ کیونکہ استقراء سے ان نصوص پر

دلالت ہوتی ہے جو اوامر اور نواہی کے بعد وارد ہوتے ہیں پس حالت احرام میں شکار کرنا یہ مباح تھا حرمت سے پہلے' پس جب دوبارہ اس کا حکم دیا گیا حرمت کے سبب کے زائل ہونے کے بعد تو اباحت لوٹ آئی۔ تجارت اور اس کے اسباب یہ مباح تھے جمعہ کی اذان کے وقت ان کی ممانعت ہونے سے پہلے' پس جب امر دوبارہ لوٹ آیا مانع کے زائل ہونے کے بعد تو اباحت بھی لوٹ آئی۔ جہاد حرمت کے مہینوں کے علاوہ مسلمانوں پر واجب ہے۔ پس جب حرمت والے مہینوں میں اس پر نہی آئی تو یہ حرام ہو گیا' پھر جب حکم دوبارہ لوٹا حرمت کے مہینوں کے بعد تو پھر جہاد کے وجوب کا حکم لوٹ آیا جیسا کہ حرمت سے پہلے تھا۔

۲۷۱-امر کی دلالت تکرار پر:

تکرار کہتے ہیں کہ ایک کام کو کرنے کے بعد پھر اس کو بار بار کرنا۔ پس کیا امر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ چیز جس کا حکم دیا جا رہا ہے اس کا تکرار ہو یعنی اس کام کو بار بار کیا جائے یا نہیں؟ اس بارے میں جو اقوال ہیں ان میں سے اس کو لیا گیا ہے، کہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لئے کہ صیغہ امر کسی فعل کے مطلق ہونے پر دلالت کرتا ہے اس کے ایک بار یا بار بار کرنے پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لئے کہ یہ امر کا صیغہ اپنے موضوع کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ پس مامور بہ کا تکرار یا اس کا ایک بار کرنا یہ امر کے صیغہ کی ماہیت سے خارج ہے امر اپنی وضع کے اعتبار سے اس پر دلالت نہیں کرتا۔ لیکن وہ کام جس کے کرنے کا حکم ہے تو اس حکم کی تکمیل ایک مرتبہ کرنے سے کم میں ممکن نہیں اس لئے ایک بار کرنا ضروری ہے نہ یہ کہ صیغہ امر خود اس پر دلالت کرتا ہے (المسودہ ص ۲۰' ابن حزم الاحکام ج ۳ ص ۳۱۸ لطائف الاشارات ص ۲۴۔ آمدی ج ۲ ص ۲۲۵ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا صیغہ بذات خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مأمور بہ ایک بار کیا جائے' (شوکانی ص ۹۷)

اور اسی بناء پر یہ کہ امر کا صیغہ مطلقاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس فعل کا حکم دیا

گیا ہے اس کو ایک بار کیا جائے اور حکم کی تکمیل کے لیے ایک بار کرنا کافی ہے۔ مگر جب کوئی ایسا قرینہ اس کے ساتھ ملا ہوا ہو جو امر کے تکرار پر دلالت کرے۔ جیسا کہ امر کا کسی شرط کے ساتھ معلق ہونا یا صفت کے ساتھ اور شارع نے ان دونوں کا اعتبار کیا ہے مامور بہ کا سبب ہونے میں۔ مثلاً امر کا معلق کرنا وضو کے ساتھ نماز کے ارادہ کے لیے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں:

﴿یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق﴾ (المائدہ:٦)

پس وضو کا تکرار سبب کے تکرار کی وجہ سے ہے اور وہ سبب نماز کا ارادہ ہے نا کہ امر کی وجہ سے اور اسی طرح دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مئۃ جلدۃ﴾ (النور:٢)

پس زانی کو کوڑے مارنے کا امر یہ اس کی علت کی وجہ سے ہے اور وہ علت زنا ہے جب بھی زنا کرے گا کوڑے لگائے جائیں گے۔ پس یہاں کوڑوں کا تکرار کوڑے لگانے کی علت تکرار پر مبنی ہے نہ کہ کوڑے لگانے کے حکم پر۔ (آمدی ج ۲ ص ۲۲۵، ۲۲۶۔ شوکانی ص ۹۷)

اور اس قول کے مقابلہ میں جو ہم نے اختیار کیا ہے اور بھی دیگر اقوال ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ امر تقاضی کرتا ہے پوری عمر کے لیے کامل تکرار کا جب تک اس کا امکان ہو مگر جب کوئی دلیل تکرار کے ممانعت میں قائم ہو۔ اور یہ قول بعض شوافع اور اکثر حنابلہ کا ہے۔ اور وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مفہوم لغوی ہے جو امر کے صیغہ سے حاصل ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو نبی ﷺ سے مروی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اے لوگو! اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا ہے۔ یہ سن کر مسلمانوں میں سے ایک کھڑا ہوا اور عرض کی اے اللہ کے رسول ﷺ کیا ہر سال؟ نبی ﷺ نے فرمایا اگر میں یہ کہہ دیتا تو ہر سال فرض ہو جاتا اور اگر یہ ہر سال فرض ہوتا تو تم اس پر عمل نہ کر سکتے اور نہ ہی اس کی طاقت

رکھتے پس حج ساری عمر میں ایک مرتبہ فرض ہے اور جو اس سے زیادہ ہو وہ نفلی ہے۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ سوال پوچھنے والا عربی زبان کو جاننے والا تھا۔ اگر امر تکرار کا متقاضی نہ ہوتا زبان کے اعتبار سے تو وہ شخص سوال نہ کرتا۔ اور رسول اللہ ﷺ اس کو غلط قرار نہ دیتے۔ (شرح المنار ص۱۳۶۔ شرح مسلم الثبوت ص۳۸۴۔ المسودہ ص۱۲۰)

اور سچی بات یہ ہے کہ یہ استدلال کمزور ہے اور یہ ان کی رائے کے لیے حجت نہیں جیسا کہ انھوں نے اختیار کیا ہے۔ بلکہ یہ کہنا بھی درست تھا کہ یہ حدیث ان کی رائے کے برعکس ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اگر امر لغۃً تکرار پر دلالت کرتا تو سائل یہ سوال کیوں کرتا؟ کیا یہ سوال اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ امر کا لغوی مفہوم صرف فعل کا مطالبہ کرنا ہے اس کا تکرار نہیں، پس اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ اس کو یقینی طور پر یہ مفہوم معلوم ہو کہ حج کے متعلق اس کا مفہوم باقی ہے یا وہ حج کو ان عبادات سے ملانا چاہتا ہے جن میں تکرار ہوتا ہے جیسے نماز اور زکوٰۃ؟ اس کی وضاحت یہ ہے کہ بعض عبادات جیسے نماز، روزہ اور زکوٰۃ اوقات کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتے ہیں اور حج بھی خاص زمانہ اور مکان کے ساتھ تعلق رکھتا ہے پس اس کی مشابہت ان عبادات کے ساتھ ہے جو بار بار ادا کی جاتی ہیں۔ پس اس کو اس امر کے بارے میں اشکال پڑ گیا کہ کیا وہ حج کو زمانہ کے اعتبار سے ان عبادات سے ملائے یا خاص مقام کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے ان کے ساتھ ملائے۔ اسی وجہ سے اس نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا اس اشکال کو دور کرنے کے لیے۔

۲۷۔ امر کی دلالت فوراً ہوتی ہے یا دیر سے:

کیا امر کی دلالت اس فعل پر جس کے کرنے کا حکم ہے فوراً ہوتی ہے یا دیر سے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو لوگ تکرار کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر فوراً کرنے کو بتلاتا ہے۔ اور دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ امر یا وقت کے ساتھ مقید ہوگا یا وقت

کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ اور پہلی صورت یہ کہ اگر وہ وقت کے ساتھ مقید ہے تو اس وقت میں وسعت ہوگی یا تنگی۔ پس جس وقت میں وسعت ہو اس میں آخر وقت تک تاخیر جائز ہے۔ یعنی واجب کو آخری وقت تک ادا کیا جا سکتا ہے اور جس وقت میں تنگی ہو اس میں تاخیر کا احتمال نہیں اور جو کسی وقت محدود کے ساتھ مقید نہ ہو۔ جیسے کفارات کا حکم' تو وہ فعل کے مطالبہ کے لیے آتا ہے مستقبل میں، پس اس میں تاخیر جائز ہے۔ یعنی جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس کے بجالانے میں دیر اور جلدی کرنا جائز ہے اور یہ بات احناف فقہاء جعفریہ اور ان کے ہم خیال لوگوں کے نزدیک صحیح ہے۔ اور ہمارے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے۔ اس لئے کہ امر کا صیغہ دلالت نہیں کرتا مگر فعل کے طلب کرنے پر زمانہ مستقبل کے کسی جزء میں اور امر کا فوری عمل کسی قرینہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جیسے اس شخص کا قول جو اپنے خادم سے کہے مجھے پانی پلاؤ۔ پس انسانی عادت اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ پانی پلانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا مگر ضرورت اور پیاس کی شدت کے وقت۔ پس امر اس حالت میں قرینہ کی وجہ سے فوری بجالانے کا تقاضا کرتا ہے۔ باوجود اس کے کہ امر اپنی اصل کے اعتبار سے تراخی یعنی دیر سے کرنے کے لیے ہے نہ کہ جلدی اور فوراً کرنے کے لیے۔ مگر واجب کی ادائیگی میں جلدی کرنا تاخیر سے بہتر ہے۔ اس لئے کہ دیر سے ادا کرنے میں مصیبتیں ہیں۔ اور فرض کی ادائیگی سے پہلے انسان کو موت بھی لاحق ہو سکتی ہے اس لئے کہ موت کا وقت مقرر ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہے اس وجہ سے فوراً ادا کرنا مستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فاستبقوا الخیرات الی اللہ مرجعم فینبئکم بما کنتم فیه تختلفون﴾ (المائدہ:۴۸)

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ الی مغفرہ من ربکم ﴾ (آل عمران:۱۳۳)

پس لفظ فاستبقوا اور سارعوا۔ دونوں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فرض

کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے، لیکن اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتے۔

ایسے نہیں کہہ سکتے کہ جو شخص واجب کو اپنے وقت میں ادا کرے وہ سبقت کرنے والا ہے یا جلدی کرنے والا (شرح مسلم الثبوت ج ا ص ۲۸۸، ۲۸۹۔ شرح المنار ص ۲۲۲)۔

۲۸۳--جس چیز سے واجب کی تکمیل ہو وہ بھی واجب ہے:

پہلی بحثوں سے ہم یہ جان چکے ہیں کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے یعنی جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کا بجالانا حتمی اور لازمی ہے اور یہ فعل مخاطب کے حق میں واجب ہے لیکن بسا اوقات مامور بہ یعنی فعل واجب کو ادا کرنا موقوف ہوتا ہے ایک دوسری چیز کے بجالانے پر۔ پس کیا یہ چیز بھی واجب ہوگی پہلے امر کی وجہ سے جس سے اصل واجب ثابت ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے کچھ تفصیل ضروری ہے۔

ہم کہتے ہیں وہ چیز جس پر فعل کی ایجاد موقوف ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:--جس فعل کے کرنے کی طاقت مکلف میں نہ ہو۔ مثلاً فرض حج کی ادائیگی کے لئے استطاعت نہ ہونا۔ ادائیگی زکوٰۃ کے لیے نصاب مکمل نہ ہونا، جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لیے افراد کی تعداد کامل نہ ہونا اور اسی طرح دوسری مثالیں۔ پس اس قسم میں جو افعال شامل ہیں انسان ان کا مکلف نہیں اور نہ وہ امر میں شامل ہیں۔ پس مکلف کے لیے ضروری نہیں حج ادا کرنے کے لیے اس کی استطاعت حاصل کرنا۔ اسی طرح زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے نصاب حاصل کرنا اور نہ ہی افراد پورے کرنا جمعہ کی نماز صحیح ہونے کے لیے۔

دوسری قسم:--مکلف میں جس فعل کے کرنے کی طاقت ہو اس کی دو قسمیں ہیں:

اول:--جس فرض کی فرضیت میں کوئی خاص امر موجود ہو۔ اس مسئلہ میں ہماری بحث نہیں اور نہ یہ ہمارے سوال کے موضوع میں داخل ہے۔ اور نہ یہاں یہ ہماری بحث کا مقصود ہے اور اس نوع کی مثال نماز کے لیے وضو کرنا۔ یہ مکلف پر واجب ہے مستقل امر کی وجہ سے نا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے "اقیموا الصلوۃ" بلکہ وضو کے لیے ایک مستقل حکم ہے جو کہ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدکم الی المرافق﴾ (المائدہ:٦)

دوم:- وہ چیز جس پر کسی فرض کی ادائیگی موقوف ہو اور اس کی فرضیت کے لیے خاص حکم وارد نہ ہو۔ اور ہمارے سوال کا یہی مقصد ہے جو ہم نے پیش کیا ہے اور علماء اصول نے یہ اصول مقرر کیا ہے کہ یہ قسم بھی فرض ہو گی پہلے امر کی وجہ سے جس سے اصل فرض ثابت ہے اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ مثلاً حج کا حکم تقاضا کرتا ہے اس فرض کی ادائیگی کے لیے مکہ تک سفر کرنے کا۔ پس یہ سفر ثابت ہے اس امر سے جس سے حج کی فرضیت ثابت ہے اس لئے کہ حج کی ادائیگی پوری نہیں ہوتی مگر اس سفر کے ساتھ اور جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم جماعت کے وجوب کے قائلین کے نزدیک جو کہ پورا نہیں ہوتا مگر مسجد کی طرف جانے سے (یعنی مسجد میں جماعت سے نماز پڑھنے سے) اور یہ مسجد کی طرف جانا اس امر سے ثابت ہے جس سے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ثابت ہے اور پوری امت کو ایک طاقت بن کے ابھرنے کا حکم ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے:

﴿واعدوا لھم ماستطعتم من قوۃ﴾ (الانفال:٦٠)

یہ قوت پوری نہیں ہوتی مگر جدید علوم حاصل کرنے کے سے وہ علوم صنعت کیمیا اور طبیعات وغیرہ ہیں۔ پس یہ علوم حاصل کرنے فرض ہیں اس امر سے جس سے قوت پیدا کرنا ثابت ہے اور لوگوں کے درمیان عدل قائم کرنے اور ان سے ظلم دور کرنے کے لیے عدالتی نظام قائم کرنا جو ان میں عدل وانصاف قائم کرے۔ یہ عدالتی نظام اس امر سے ثابت ہے۔ جس سے عدل قائم کرنے کی فرضیت ثابت ہے۔ اسی طرح اس کی اور بھی مثالیں ہیں۔

اور پہلی بحثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جو امر کسی فرض کے لیے ثابت ہو تو اس چیز کے لیے بھی وہ امر ثابت ہو گا جس پر اس فرض کی ادائیگی موقوف ہے جب کہ اس امر کے لیے علیحدہ کوئی خاص حکم وارد نہ ہوا ہو۔

تیسری فرع

نہی

۲۷۴- نہی لغت میں روکنے کو کہتے ہیں اور عقل کا نام نہیۃ رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ آدمی کو روکتی ہے اس کام کے کرنے سے جو حق اور درستگی کے خلاف ہو۔

اور اصطلاح میں **طلب الکف عن الفعل علی جهة الاستعلاء بالصیغة الدالة علیه** یعنی نہی اصطلاح میں کہتے ہیں، کسی کو کسی کام سے روکنا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے ایسے صیغہ کے ساتھ جو اس نہی (روکنے) پر دلالت کرتا ہے۔

اور نہی کے صیغوں میں مشہور صیغہ لاتفعل ہے۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿لا تقربوا الزّنی﴾ (الاسراء:۳۲)

اور نہی کے صیغوں میں سے ہے حلال چیز کی نفی کرنا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره ﴾

اور تیسرا صیغہ ایسے لفظ سے تعبیر کرنا جو نہی اور تحریم پر دلالت کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وینهی عن الفحشاء والمنکر ﴾ (النحل:۹۰)

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿حرّمت علیکم امهاتکم و بناتکم﴾ (النساء:۲۳)

اور کبھی نہی کے لیے امر کا صیغہ بھی استعمال ہوتا ہے جو نہی پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وذروا ظاهر الاثم و باطنه ﴾ (الانعام:۱۲۰)

۲۸۵- نہی کن معنوں میں مستعمل ہے:

(بیضاوی، منہاج الوصول الی علم الاصول ص ۴۹۔ آمدی ج ۲ ص ۲۷۴، ۲۷۵)

نہی کا صیغہ کئی معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے کہ حرمت، کراہت، دعا، مایوسی اور ارشاد وغیرہ۔ ان میں سے پہلے کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ لا تقتلوا النفس التی حرّم اللّٰه الا بالحق ﴾ (الانعام:۱۵۱)

ان میں سے دوسرے معنی کی مثال جیسے۔ نبی ﷺ کا فرمان ہے: ((لا تصلوا فی مبارك الابل)) یعنی اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ نماز نہ پڑھو۔

تیسرے معنی کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا﴾ (آل عمران:۸)

چوتھے معنی کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لا تعتذروا اليوم ﴾ (التحریم:۷)

اوران میں سے پانچویں معنی کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم﴾ (المائدہ:۱۰۱)

نہی کے حقیقی معنی کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی اس کا حکم کیا ہے اور یہ کہ نہی کس چیز پر دلالت کرتی ہے جب کوئی قرینہ پایا جائے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ کراہت پر دلالت کرتی ہے اور یہ اس کا حقیقی معنی ہے اور کسی دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتی مگر جب کوئی قرینہ مل جائے۔

اور بعض دوسرے لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہی حرمت اور کراہت کے درمیان مشترک ہے اور یہی اس کے اصلی معنی ہیں اور قرینہ ان میں سے کسی ایک کی طرف پھیرے گا اور جمہور علماء فرماتے ہیں کہ نہی کا حکم حرمت ہے۔ یہی اس کا حقیقی معنی ہے جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا۔ اس کے علاوہ معنی میں یہ مستعمل نہیں مگر مجاز کے طریقہ پر اور قرینہ دلالت کرتا ہے، اس مجازی معنی پر۔ اگر وہ قرائن سے خالی ہو تو یہ نہی صرف حرمت کے

لیے ہوگی کسی اور معنی کے لیے نہیں۔ اور جمہور کا قول راجح ہے۔ اس لئے کہ نہی کا صیغہ وضع کیا گیا ہے کسی فعل سے حتمی طور پر روکنے کے لیے اور عقل اس حتمی ممانعت کو پہنچاتی ہے جب کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور حرمت کے یہی معنی ہیں۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علماء سلف نہی کے صیغہ سے حرمت پر استدلال کرتے تھے جب وہ قرینہ سے خالی ہو۔

۲۷۶- کیا نہی فوراً حکم کی تعمیل کا اور تکرار کا تقاضا کرتی ہے:

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نہی کا صیغہ دلالت نہیں کرتا فوراً حکم کی تعمیل اور تکرار پر اس لئے کہ نہی کا صیغہ اس بات کو مستلزم نہیں' یہ چیز صیغہ کے خارج سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی وہ قرینہ جو حکم کی فوراً تعمیل اور تکرار پر دلالت کرے۔

اور بعض دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ نہی اپنی اصل کے اعتبار سے فوری عمل اور تکرار کا فائدہ دیتی ہے۔ یعنی مسلسل رکے رہنا اور آئندہ تمام زمانہ میں اس پر کاربند رہنا جیسے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فوراً فعل کو چھوڑ دیا جائے یعنی زمانہ حال میں۔ پس جب شارع کسی چیز سے روکے تو مکلف پر لازم ہے کہ وہ اس سے فوراً رک جائے اور ہمیشہ رکا رہے۔ اس لئے کہ نہی کے بارے میں تعمیل کا حکم ثابت نہیں ہوتا جب تک آدمی فوراً اس فعل سے نہ رک جائے اور اس رکنے میں مستقل مزاج رہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی فعل سے شارع کا روکنا یہ کسی فساد کی وجہ سے ہے اور اس خرابی کو دور کرنا ممکن نہیں ہے مگر جب اس سے مکلف فوراً رک جائے اور ہمیشہ اس سے رکا رہے اور یہی بات راجح ہے ہمارے نزدیک ۲۷۷- کیا نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ چیز جس سے روکا گیا ہے وہ فاسد ہو۔ (لطائف الاشارات ص ۲۵' ۲۶۔ ارشاد الفحول ص ۹۸۔ آمدی ج ۲ ص ۲۷۵)

نہی جیسا کہ ہم نے پہلے کہا راجح قول یہی ہے کہ وہ حرمت کا فائدہ دیتی ہے جب وہ قرائن سے خالی ہو۔ پس مکلف آدمی کے لیے اس کام میں دوبارہ مبتلا ہونا جائز نہیں جس سے اس کو روکا گیا ہے۔ اگر وہ اس میں مبتلا ہوا تو گنہگار ہوگا اور آخرت میں سزا کا

مستحق ہوگا اور یہ آخرت کا بدلہ ہے مگر کیا نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس فعل سے روکا گیا ہے۔ وہ فاسد ہے جب کہ وہ عبادات یا معاملات میں سے ہو۔ پس کیا وہ شرعی نتائج اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوں گے اگر وہ عبادات اور معاملات صحیح ہوں۔ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے اور ذیل میں ہم ان اقوال کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

اول:- یہ کہ نہی اس فعل کی حقیقت اور شرعی وجود کو شامل ہو۔ جیسے کہ نہی وارد ہے ماں کے پیٹ میں جنین کی خرید و فروخت پر۔ یا معدوم چیز کی بیع پر، بغیر وضو کی نماز پر یا ماؤں سے نکاح پر۔ اس حالت میں نہی تقاضا کرتی ہے ان افعال کے فاسد ہونے کا اور باطل ہونے کا جن کے کرنے پر نہی وارد ہے اور ان کا کوئی اعتبار نہیں گویا وہ تھے ہی نہیں۔ اور یہ فعل اور معدوم دونوں برابر ہیں اور معدوم کا اثر شرعاً مرتب نہیں ہوگا اگرچہ وہ صحیح بھی ہو اور نہی کی اس قسم کو بعض علماء اپنے اس قول سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ نہی لعینہ ہے۔ یعنی فعل کی ممانعت ذات اور جزو کی وجہ سے ہو۔

دوم:- یہ کہ نہی اس چیز کی ذات کی وجہ سے نہ ہو۔ ایسی چیز کی وجہ سے ہو جو اس سے ملی ہوئی ہو لیکن اس فعل کے لیے لازم نہ ہو۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت اور غصب کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا۔ پس ان افعال کی ممانعت میں اس فعل کی کراہت پائی جارہی ہے نہ کہ اس کو فاسد اور باطل کرنا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل پر شرعی آثار مرتب ہوں گے۔ شارع کی ممانعت کی وجہ سے ان کو مکروہ سمجھا جائے گا۔ یہی قول جمہور فقہاء کا ہے اور بعض علماء کی رائے یہ ہے جیسے اہل ظاہر فرماتے ہیں، اس حالت میں یہ فعل فاسد ہے اس لئے کہ نہی ان کے نزدیک اس کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ برابر ہے کہ نہی اس چیز کے ساتھ ملی ہوئی ہو یا اس فعل کی ذات سے متعلق ہو۔

سوم:- جب نہی اپنی حقیقت کے اعتبار سے فعل کے بعض ایسے اوصاف سے ملی ہوئی ہو جو اس کے لیے لازم ہوں۔ یعنی اس کے وجود کی بعض شرائط کے ساتھ اور نہ پہنچے

اس فعل کی ذات اور حقیقت تک۔جیسے کہ نہی وارد ہے ادھار بیع پر جب وہ قیمت بعد میں دینے کا معاہدہ کرے مدت کی تعیین کے بغیر۔اور فاسد شرطوں کے ساتھ بیع اور عید کے دن کا روزہ' یہ تمام امور باطل ہیں جمہور علماء کے نزدیک اور احناف اس میں تفصیل بیان کرتے ہیں۔وہ کہتے ہیں اگر یہ فعل عبادات سے ہو تو یہ فاسد بھی ہے اور باطل بھی ہے اور جب اس کا تعلق معاملات سے ہو باطل نہیں ہوگا۔اور ان کے نزدیک فاسد پر بعض اثرات مرتب ہوتے ہیں اس کے برعکس باطل پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ان کی دلیل یہ ہے کہ عبادات وضع کی جاتی ہیں انسان کی آزمائش' تکمیل حکم' اطاعت اور اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کے لیے اور یہ ساری چیزیں اس وقت تک پوری نہیں ہوسکتی جب تک ان کو شارع کے حکم کے مطابق ادا نہ کیا جائے اور اس فعل کے وقوع کا مقصد اسی وقت حاصل ہوسکتا جب اس کی مخالفت نہ اس کی ذات میں ہو نہ وصف میں اسی وجہ سے فساد اور بطلان عبادات میں ہے اور فاسد اور باطل عبادات میں برابر ہے۔

باقی معاملات تو ان کا مقصد لوگوں کی ضروریات پوری کرنا ہے اور ان کے آثار موقوف ہیں ان کے ارکان اور شرائط پر۔جب ارکان ثابت ہوتے ہیں تو چیز بھی پائی جاتی ہے اور ان کا وجود بھی۔مگر اس کا وجود اس وقت کامل ہوگا۔جب اس کے تمام اوصاف پائے جائیں اور اس حالت میں یہ صحیح ہے اور کبھی اس چیز کے وجود میں کوئی خامی ہوتی ہے بعض اوصاف کے فوت ہونے کی وجہ سے اور اس حالت میں مصلحت میں سے کوئی نہ کوئی پوری ہو جاتی ہے۔پس اس کے کچھ آثار مرتب ہو جاتے ہیں اور یہ فاسد ہے اور فاسد اور باطل کے درمیان ایک درجہ ہے اور احناف کے نزدیک فعل کا حق جو رعایت کی صورت میں ہے اس کے وجود کی وجہ سے ہے اور یہی حق نہی کو بھی حاصل ہے اس کے بعض اوصاف فوت ہونے کی وجہ سے۔پس وہ اس کو فاسد کہتے ہیں باطل نہیں۔

امام شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبادات و معاملات میں فرق کیے بغیر ہر نہی

شرعی طور پر منہی عنہ کی حرمت اور اس کے فساد کا تقاضہ کرتی ہے اور فساد بطلان کا مترادف ہے یعنی منہی عنہ کے باطل ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ اور وہ دلیل میں حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد مبارک پیش فرماتے ہیں۔ ''کل امر لیس علیہ امرنا فھو رد''

یعنی جس کام کا حکم نہ فرمائیں وہ رد ہے اور منہی عنہ پر بھی ہمارا حکم نہیں ہوتا لہٰذا وہ بھی رد ہے اور جو کام مردود ہو وہ باطل ہوتا ہے اور نہی کے مقتضی للفساد ہونے کا بھی یہی مطلب ہے۔

دوسرا مطلب

عام

۲۷۸-عام کی تعریف:

عام لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو متعدد چیزوں کو شامل ہو۔ جیسے یہ قول عمھم الخیر ای شملھم اور اصطلاح میں لفظ یستغرق جمیع ما یصلح له' بوضع واحد دفعة واحدة من غیر حصر۔ یعنی عام وہ لفظ ہے جو تمام مصلحتوں کو شامل ہو اپنی وضع واحد سے تعداد معین کیے بغیر (بیضاوی ص ۵۰' محلاوی ص ۳۶' آمدی ج ۲ ص ۲۸۶' ۲۸۷) اس کا معنی یہ ہے کہ عام وہ لفظ ہے جس کی وضع لغت میں ایک مرتبہ کے لیے ہو نہ کہ متعدد بار کے لیے اس وجہ سے کہ اس کے تمام افراد مفہوم میں شامل ہو جائیں۔ یعنی وہ تمام افراد جو اس معنی پر صادق آتے ہوں اس میں شامل ہوں جو افراد کی معین تعداد نہ بتلائے۔ اگر چہ خارج میں ان کی تعداد معین ہو جیسے لفظ سموات اور علماء بلد۔

پس لفظ رجال عام ہے۔ اس لئے کہ لغت میں اسے صرف ایک بار وضع کیا گیا ہے ان تمام افراد پر دلالت کرنے کے لئے جن پر اس لفظ کا معنی صادق آتا ہے اور یہ ان تمام افراد پر ایک ہی مرتبہ صادق آتا ہے۔

۲۷۹-عموم کے الفاظ: (محلاوی ص ۶۵' المسودہ ص ۸۹)

جو الفاظ عموم پر دلالت کرتے ہیں وہ بہت ہیں۔ جند مشہور یہ ہیں۔

اوّل:- لفظ "کل و جمیع" یہ دونوں ان الفاظ کے مفہوم کو عام ہونا بتلاتے ہیں جن کی طرف ان کی اضافت ہوتی ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے:

﴿کل نفس ذائقة الموت﴾

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿کل امرئ بما کسب رھین﴾ (الطور:۲۱)

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: آپ ﷺ نے فرمایا' ((کل راع مسؤل عن رعیتہ)) یعنی ہر نگران اپنے ماتحتوں کا ذمہ دار ہے۔

دوم:- وہ جمع جو الف لام یعنی لام تعریف استغراقی کے ساتھ ہو یا اضافت کے کے ساتھ ہو' پہلے کی مثال' اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ ان اللہ یحب المحسنین والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین﴾

ان آیات میں جو جمع کے الفاظ آئے ہیں' وہ تمام افراد کو شامل ہونے کا فائدہ دیتے ہیں۔ (جن پر الف لام داخل ہے۔ وہ ان افراد کو بتلاتے ہیں جن پر مفہوم صادق آتا ہے)

جیسے مسلمین' رجال یہ الفاظ عموم کا فائدہ نہیں دیتے اور یہ اقل جمع پر محمول ہے اور وہ تین ہیں۔ (المسودہ ص ۱۰۵)

اور اضافت کے ساتھ جمع کی مثالیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿حرمت علیکم أمھاتکم﴾ ﴿خذ من أموالھم صدقة﴾ (التوبہ:۱۰۳)

﴿یوصیکم اللہ فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین ﴾ (النساء:۱۱)

برابر ہے کہ وہ جمع' جمع مذکر سالم ہو یا مؤنث سالم' یا جمع مکسر یہ تمام عموم کے الفاظ ہیں جو استغراق یا اضافت کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔

سوم:- وہ لفظ مفرد جو معرف بالام ہو۔ الف لام استغراقی کے ساتھ مثال' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿والعصر إن الانسان لفی خسر إلا الذین آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ (العصر:۱تا۳)

پس لفظ انسان یہاں انسان کے تمام افراد کو شامل ہے اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد

ہے:

﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (البقرہ۲۷۵)

﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾(النور:۲)

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (المائدہ:۳۸)

اور نبی ﷺ کا ارشاد پاک ہے:((مطل الغنی ظلم)) یعنی مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔اب یہاں یہ بات توجہ طلب ہے کہ وہ الفاظ جو معرف باللام ہوں، وہ عموم کے الفاظ میں سے ہوں۔اس طرح کہ وہ الف لام جنسی یا عہدی نہ ہو پس اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے لیے ہو تو وہ لفظ عموم کے لیے نہیں ہوگا۔پس لفظ الرسول میں الف لام عہد کے لیے ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول﴾

(المزمل:۱۵-۱۶)

اور الف لام جنسی کی مثال لفظ الرجل والمرأة قائل کے اس قول میں الرجل خير من المرأة یعنی مرد عورت سے بہتر ہے۔یعنی آدمی کی جنس عورت کی جنس سے بہتر ہے۔پس لفظ الرجل اور المرأة عموم کا فائدہ نہیں دیتے بلکہ تمام مردوں کی فضیلت تمام عورتوں پر ہے۔نا کہ ایک فرد کی فضیلت دوسرے پر۔

چہارم:-وہ مفرد لفظ جو اضافت کی وجہ سے معرفہ ہو۔

مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ (ابراہیم:۳۴،النحل:۱۸)

اور نبی ﷺ کا ارشاد پاک ہے:((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)) یعنی سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کے مردار حلال ہیں۔یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے سمندر کے تمام جانور اگر مر جائیں تو وہ حلال ہیں۔

پنجم:-اسما موصولہ: جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾(النساء:۱۰)

﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾(النساء:۲۴)

پس لفظ ما ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو حرام چیزوں کے علاوہ ہیں جو اس آیت سے پہلے مذکور ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿ما عندكم ينفد وما عندالله باق﴾(النحل:۹٦)

﴿واللائی يئسن من المحيض﴾(الطلاق:۴)

﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ (النساء:۲۲)

﴿واللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن﴾(النساء:۳۴)

ششم:- اسماء استفہام جیسے مَنْ ارشاد خداوندی ہے:

﴿من ذا الذی يقرض الله قرضا حسنا﴾ (البقرہ:۲۴۵)

ہفتم:- اسماء شرط جیسے من، ما، ان

مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ (البقرہ:۱۸۵)

﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾ (البقرہ:۱۹۷)

﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾(النساء:۹۳)

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾(الزلزال:۷-۸)

﴿أينما تكونوا يدركم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة﴾ (النساء:۷۸)

ہشتم: وہ نکرہ نفی یا نہی والے کلام میں واقع ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ولا تصل على احد منهم مات ابدا (التوبہ:۸۴) اور نبی کریم ﷺ کے ارشادات مبارکہ ہیں

''لا یقتل والد بولدہ''''لاوصیة لوراث''اور''لا ضرر ولاضرار''

یہ نکرہ ظاہراً عموم کا فائدہ دیتا ہے' جب اس پر حرف ''من'' نہ ہو اور اگر اس پر حرف من داخل ہو جائے تو پھر یقینی طور عموم کا فائدہ دیتا ہے اور تاویل کا احتمال باقی نہیں رہتا' جیسے آپ کا یہ کہنا''ما رایت من رجل'' ''ما جانی من احد البتہ وہ نکرہ جو کلام مثبت میں واقع ہو وہ عموم کے الفاظ میں داخل نہیں' اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں''ان اللہ یا مرکم ان تذبحوا بقرة'' (البقرہ:۶۷) اور کبھی کسی قرینے کی وجہ سے کلام مثبت میں بھی عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ اہل جنت اور اس کی نعمتوں کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں۔''لھم فیھا فاکھة ولھم مایدعون'' (یٰس:۵۷) پس آیت مبارکہ میں لفظ''فاکھة'' ہر قسم کے پھل کو شامل ہے' قرینہ بندوں پر احسان کرنا ہے۔اسی طرح اگر نکرہ کلام شرط میں واقع ہو تو تب بھی عموم پر دلالت کرتا ہے مثلاً:من یا تینی باسیر فلہ درھم'' میں لفظ''اسیر'' ہر قسم کے اسیر یعنی قیدی کو شامل ہے۔

۲۸۰- مردوں کے خطاب میں عورتوں کا داخل ہونا:

قابل توجہ بات ہے کہ جمع کے الفاظ کی مذکر ومؤنث یعنی مردوں اور عورتوں دونوں پر دلالت کرنے کے اعتبار سے کئی اقسام ہیں:

الف:بعض الفاظ جمع ایسے ہیں جو صرف مردوں پر دلالت کرتے ہیں عورتوں کو شامل نہیں ہوتے اور بعض اس کے برعکس ہیں' یعنی صرف عورتوں پر دلالت کرتے ہیں مردوں پر دلالت نہیں کرتے' مگر کسی خارجی قرینے کی وجہ سے ایک دوسرے پر بھی دلالت کر لیتے ہیں۔ جیسے لفظ ''رجال'' مردوں کے ساتھ خاص ہے اور لفظ ''نساء'' عورتوں کے ساتھ خاص ہے' ان میں سے کسی کو بھی کسی خارجی دلیل کے بغیر دوسرے معنی کی طرف پھیرا جا سکتا ہے۔

اور الفاظ جمع میں سے بعض ایسے ہیں جو اپنی وضع کے اعتبار سے مذکر ومونث دونوں کو شامل ہیں اور وہ ایسے الفاظ ہیں جن میں تذکیر وتانیث کی علامت ظاہر نہیں ہوتی

جیسے لفظ ''ناس'' ''انس'' ''بشر''

ج: بعض الفاظ جمع ایسے ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے مذکر ومؤنث دونوں کو شامل ہوتے ہیں' کسی بیان کے بغیر کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہوتے جیسے لفظ ''من'' اور ''ما''

د: بعض الفاظ جمع وہ ہیں جو علامت تانیث کیوجہ سے جمع مؤنث سالم میں استعمال ہوتے ہیں جیسے ''مسلمات'' اور علامت تذکیر کیوجہ سے جمع مذکر سالم میں استعمال ہوتے ہیں جیسے ''مسلمون'' اسی طرح جمع مذکر کے صیغوں میں ''واؤ'' اور جمع مؤنث کے صیغوں میں ''ن'' استعمال کرنا جیسے ''فعلوا'' اور ''فعلن''

اب اختلاف اس میں ہے کہ آیا جمع کے یہ الفاظ مذکر ومونث دو قسموں کو شامل ہوتے ہیں یا جس پر ان کی علامت دلالت کرتی ہے اسی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں؟

جمہور اختصاص کے قائل نہیں پس عورتیں ان الفاظ میں شامل نہیں ہوں گی جو الفاظ مذکر کیلئے ہیں مگر کسی دلیل وجہ سے' اسی طرح بغیر دلیل کے مرد بھی ان الفاظ میں داخل نہیں ہوں گے جو عورتوں کیلئے وضع ہیں۔ اس لیے کہ الفاظ وضع کیے جاتے ہیں اپنے معنی ومدلول پر دلالت کرنے کیلئے اسی وضع کیوجہ سے ہر نوع کو دوسری سے تمیز اور فرق حاصل ہوتا ہے۔

لیکن بسا اوقات کوئی ایسا قرینہ موجود ہوتا ہے جو جمع مذکر میں عورتوں کے دخول کا بھی تقاضا کرتا ہے جیسے شریعت کا سب کیلئے عام ہونے کا قرینہ۔ اور بسا اوقات قرینہ بھی موجود نہیں ہوتا اس کے باوجود علی سبیل التغلیب عورتوں کو مردوں کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''قلنا اهبطوا منها جميعا'' (البقرہ۔ ۳۸)

اور بعض حضرات سے یہ قول بھی مروی ہے کہ مذکر کی جمع اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عورتوں کو شامل ہوتی ہے' ان اقوال میں جمہور کا قول راجح ہے' اور اسی پر عمل کرنا مناسب ہے۔

۲۸۱-جمع کے کم سے کم افراد:

اقل جمع کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا اقل جمع یعنی جمع کے کم سے کم افراد دو ہیں یا تین ہیں؟ جمہور علماء کے نزدیک اقل جمع دو افراد ہیں اسی وجہ سے بطور حقیقت دو افراد پر لفظ جمع کا اطلاق صحیح ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اقل جمع تین ہے لہٰذا حقیقتاً دو افراد پر لفظ جمع کا اطلاق درست نہیں بلکہ دو پر لفظ جمع کا اطلاق مجازاً ہوگا۔ ہر ایک فریق نے مختلف دلائل پیش کیے مگر راجح جمہور کا مذہب ہے۔

۲۸۲-امت کے خطاب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا داخل ہونا:

سوال یہ ہے کہ تمام خطابات قرآنیہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں جیسے "یا ایھا الذین آمنوا" "یا ایھا الناس" اور "یا عبادی" وغیرہ؟ جمہور علماء کے نزدیک آپ ﷺ بھی ان خطابات میں شامل ہیں جبکہ بعض حضرات عدم دخول کے قائل ہیں۔ جمہور کا قول راجح ہے اس لیے کہ یہ الفاظ ہر انسان اور ہر مومن کو شامل ہیں اور جناب نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم تو سید الناس اور سید المومنین ہیں۔ لہٰذا جب تک عدم دخول کی کوئی دلیل نہ ہو اس وقت تک آپؐ ان خطابات میں داخل ہوں گے۔

۲۸۳-عام کی تخصیص:

ہم یہ بات بیان کر چکے کہ عام اپنے تمام افراد کو مستغرق وشامل ہوتا ہے۔ اور اس سے متعلق حکم اس کے تمام افراد کیلئے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس بات پر دلیل قائم ہوتی ہے کہ اس جگہ پر عام سے شارع کی مراد ابتداء سے ہی عموم نہیں ہے یعنی یہ اپنے تمام افراد کو مستغرق نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس کے تمام افراد کیلئے حکم ثابت ہے بلکہ ابتداء سے ہی عام کے بعض افراد مراد ہیں اور انہی بعض کیلئے حکم کا ثبوت ہے اور عام کی تخلیق سے یہی مقصود ہے۔ اور جو چیز تخصیص پر دلالت کرے اسے مخصص کہا جاتا ہے اور علمائے احناف نے مخصص کیلئے یہ شرط ٹھہرائی ہے کہ وہ عام کے مقارن ہو اور جس کلام میں لفظ عام آیا ہے

اس سے الگ مستقل کلام ہو لہٰذا اگر مخصص عام کے مقارن نہ ہو تو وہ ناسخ ہوگا مخصص نہیں لیکن جمہور علماء کے نزدیک مخصص کی وہ شرائط نہیں ہیں جو علماء احناف نے لگائی ہیں بلکہ ان کے نزدیک کلام مستقل یا غیر مستقل دونوں کے ساتھ تخصیص درست ہے' چاہے وہ مخصص عام کے مقارن ہو یا غیر مقارن ہو' البتہ شرط جمہور کے نزدیک بھی ہے کہ اس دلیل ناسخ مخصص کا ورود عام پر عمل کرنے کے وقت سے موخر نہ ہو ورنہ اسے مخصص نہیں بلکہ ناسخ شمار کیا جائے گا۔

ذیل میں ہم علمائے احناف اور جمہور کے مذہب کے موافق ادلہء تخصیص تفصیلاً ذکر کرتے ہیں:

۲۸۴۔ ادلہء تخصیص:

عام کی تخصیص کرنے والے ادلہ دو قسم کے ہیں:

متصل مستقل اور منفصل

متصل وہ کلام ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہوتا۔ بلکہ عام کے ساتھ مذکور ہوتا ہے اور اس کا معنی اپنے سے پہلے لفظ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ اس کلام کا جز ہوتا ہے جو لفظ عام پر مشتمل ہے۔ اور منفصل وہ کلام ہوتا ہے جو مستقل بنفسہ ہو اور لفظ عام پر مشتمل کلام کا جز نہیں ہوتا۔

۲۸۵۔ مخصص منفصل یعنی مستقل مخصص:

مخصص منفصل کی چار قسمیں ہیں: (۱) کلام مستقل متصل بعام (۲) کلام مستقل منفصل عن العام (۳) عقل (۴) عرف

اول: کلام مستقل متصل بالعام:

مستقل کا معنی یہ ہے کہ وہ بذات خود ایک مکمل کلام ہوتا ہے اور عام کے ساتھ متصل ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ عام کے ساتھ مذکور ہو اس طرح کے عام کے فوراً بعد اس

کو ذکر کیا جائے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:**فمن شهد منكم الشهر فليصمه** (البقرہ:۱۸۵) اس آیت مبارکہ کا عموم ہر اس شخص کو شامل ہے جو رمضان کے مہینے کو پائے پس اس پر رمضان کے روزے رکھنا واجب ہے لیکن اس عموم کو خاص کر دیا گیا' مریض اور مسافر کے علاوہ کے ساتھ اسکے فوراً بعد آنے والے کلام مستقل متصل کی وجہ سے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:"**ومن كان مريضا او علىٰ سفر فَعِدَّةٌ من ايام اخر**" لہٰذا مریض اور مسافر اس عام کے نص کے عموم میں شامل نہیں ہیں جو رمضان کا مہینہ پانے والے ہر شخص پر روزے کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

کلام مستقل منفصل:

ایسا کلام جو بذات خود ایک مکمل کلام ہو لیکن اس نص کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو جس میں وارد ہوا ہے جیسے ارشاد خداوندی ہے: **والمطلقت يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء** (البقرہ:۲۲۸) آیت مبارکہ میں لفظ ''المطلقت'' عام ہے ہر طلاق شدہ عورت کو شامل ہے۔ مدخول بھا ہو یا غیر مدخول بھا ہو اور ہر ایک پر عدت کو گزارنا واجب ہے جس کا لفظ قروء کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے لیکن اس عام کو ایسی طلاق شدہ عورتوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا جنکے ساتھ مباشرت کی گئی ہو یعنی اس نص کا تعلق صرف ایسی عورتوں کے ساتھ ہے جن کے ساتھ مباشرت کی گئی ہے اور مخصص یہاں پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها** (الاحزاب:۴۹) اسی طرح ارشاد خداوندی ہے **حرمت عليكم الميتة** (المائدہ۳)

یہ حکم ہر مردار کو شامل ہے لہٰذا ہر قسم کے مردار پر حرمت کا حکم لگایا جائیگا لیکن اسے سمندر کے مردار کے علاوہ کے ساتھ خاص کر دیا گیا' سمندر کے بارے میں نبی کریمؐ کے اس ارشاد کی وجہ سے "**هو الطهور ماء ه الحل ميتته**"

اسی طرح سزا کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: **والذين يرمون**

المحصنت ثم لم یا توا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوالهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور الرحیم (النور:۴)

یہ آیت مبارکہ تمام تہمت لگانے والوں پر شامل ہونے کا فائدہ دیتی ہے اس لیے کہ لفظ "**الذین**" عام ہے۔

تہمت لگانے کی صورت میں شوہر او غیر شوہر دونوں اس حکم میں داخل ہیں' جیسا کہ لفظ "**المحصنت**" کے عموم میں تہمت لگانے والوں کی اپنی بیویاں اور غیر کی بیویاں دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا ہر تہمت لگانے والے پر حد قذف واجب ہوگی چاہے شوہر ہو یا غیر شوہر ہو۔ لیکن اس نص قرآنی سے حاصل ہونے والے عموم کو غیر شوہر کے ساتھ خاص کر دیا گیا اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے: "**والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقین والخامسیة ان لعنه الله علیه ان کان من الکاذبین ویدرا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات باللّٰه انه لمن الکاذبین والخامسة ان غضب الله علیها ان کان من الصادقین**" (النور:۶۔۹)

اس نص قرآنی نے نص اول کے عموم کو خاص کر دیا اور اسے غیر شوہر کے تہمت لگانے کے ساتھ محصور اور مختص کر دیا۔ اور اگر شوہر اپنی بیویوں پر تہمت زنا لگائیں تو ان پر وہ حکم جاری ہوگا جو نص مخصص میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ جمہور کے مذھب کے موافق ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک مخصوص کا عام کے مقارن اور عام سے ملا ہوا ہونا شرط نہیں' البتہ احناف اسے تخصیص نہیں بلکہ نسخ جزئی قرار دیتے ہیں۔ یعنی دوسری آیت نے شوہروں کا اپنی بیویوں کو تہمت لگانے سے متعلق حکم کو پہلی آیت سے منسوخ کر دیا' عام حکم کو شوہروں سے باطل کر کے غیر شوہر افراد کے ساتھ خاص کر دیا۔

ثالث: عقل:

عقل بھی تمام ایسے نصوص کی تخصیص کا ذریعہ بن سکتی ہے جو احکام شرعیہ پر مشتمل ہوں۔اور شریعت نے عقل کا دلیل تخصیص ہونے کی تائید بھی کی ہے۔اور عقل کی حالت میں بالغ ہونے کو مکلّف ہونے کے سبب قرار دیا ہے۔جب کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ عقل کی وجہ سے تخصیص کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: ''اقیموا الصلوۃ'' ''کتب علیکم الصیام'' اسی طرح کے دوسرے نصوص جو احکامات شرعیہ میں عام اور سب کو شامل نہیں ان سب نصوص کو بچوں اور مجنون کے علاوہ مکلّف بننے کے اہل افراد کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔اور دلیل مخصص عقل ہے اور شریعت بھی اسی پر دال ہے جس پر عقل دلالت کر رہی ہے۔

اسی طرح وہ عام نصوص بھی جو احکامات شرعیہ پر مشتمل نہیں لیکن عقل ان کی تخصیص کا تقاضہ کرتی ہے۔جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اللہ خالق کل شیء'' (الزمر:٦٢) یہ نص اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ کے ساتھ خاص ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہیں ہمیشہ رہنے والے ہیں اور وہ مخلوق نہیں۔دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''واللہ علی کل شیء قدیر'' پس ہر چیز پر قادر ہونا اللہ تعالیٰ کی خود اپنی ذات کی تخلیق کی قدرت پر مشتمل نہیں وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کی۔

رابع: عرف:

عرف بھی لفظ عام کیلئے مخصص بن سکتا ہے اور یہ مالکیہ حضرات کا مذھب ہے قرافی بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عادات عموم کیلئے مخصص ہیں۔اور وہ حضرات عرف کیوجہ سے عام کی تخصیص کی مثال میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں:

''والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ'' (البقرہ:٢٣٣)

یہ نص ان ماؤں کے علاوہ کے ساتھ خاص کر دیا گیا جن کی دودھ پلانے کی عادت نہیں ہے۔اسی طرح اس کی ایک اور مثال حدیث مبارک میں آنے والے لفظ ''طعام'' کی تخصیص ہے۔آپ کا فرمان ہے: نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا'' حدیث پاک میں موجود لفظ ''طعام'' کا اطلاق ہوتا تھا' اسی طرح اللہ تعالیٰ بعض ظالم قوموں کو ہلاک کرنے والی ہوا کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

''تدمر كل شيء بامر ربها'' (الاحقاف:۲۵)

یعنی ہر اس چیز کو ہلاک کر دیا کہ جس کو عادۃ اس قسم کی ہوا ہلاک وختم کر دیتی ہے جس کی دلیل اس عبارت کے بعد آنے والا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے :فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم''

اسی طرح جبکہ سبا کے بارے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:''واوتيت من كل شيء'' (النمل:۲۳) یعنی اسے ہر ایسی چیز دی گئی جو اس قسم کے لوگوں کو حاصل ہوتی ہے مثلاً حکومت و بادشاہت وغیرہ'

عرف کی وجہ سے تخصیص کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ''دابہ'' کی وصیت کرے اور اس شہر کا عرف صرف گھوڑوں پر اس اسم کے صادق آنے کا تقاضہ کرے اور گھوڑوں کے علاوہ دیگر چوپاؤں پر عرفاً اس کا اطلاق نہ ہوتا ہو تو اس کی وصیت صرف گھوڑوں پر محمول ہوگی' گائے' بکریوں وغیرہ کو شامل نہ ہوگی۔

۲۸۶۔مخصص متصل یعنی غیر مستقل مخصص:

ہم پہلے بیان کر چکے کہ مخصص متصل وہ غیر مستقل کلام ہے جو اس نص کی عبارت کا جز ہو جو نص لفظ عام پر مشتمل ہے۔اس صورت میں وہ بذات خود ایک مکمل کلام نہیں ہوتا ،مخصص متصل کی کئی اقسام ہیں:

اول: استثناء

استثناء عبارت ہے اس لفظ سے جو جملے کے ساتھ متصل ہو اور یہ لفظ مستقل بنفسہ نہیں ہوتا بلکہ "الا" یا دیگر حرف استثناء میں سے کسی ایک کے ساتھ مل کر مگر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے مدلول کا حکم اپنے سے پہلے جملے کے حکم سے الگ ہے۔ اور استثناء صفت شرط اور منایت نہیں ہوتا۔

استثناء کے صیغوں میں مشہور "الا" ہے اس کے علاوہ دوسرے صیغے غیر عدا ماعدا ماخلا لیس وغیرہ ہیں۔

استثناء کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ متصل ہو درمیان میں خلل فاصل نہ ہو یا متصل کے حکم میں ہو بعض حضرات استثناء منفصل کے صحیح ہونے کے بھی قائل ہیں اگر چہ وقت ایک ماہ تک طویل ہو لیکن یہ قول مرجوح ہے اور راجح قول وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا جو کہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے۔

استثناء کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الامن اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" (النحل:۱:۶)

آیت مبارکہ میں استثناء لفظ "من کفر" کو جو کہ عام لفظ ہے صرف ان لوگوں پر محصور و بند کرتا ہے جو اپنی رضا اور اختیار سے کفر کریں اور جو مجبوراً کفر کرے وہ کافر نہیں ہوگا۔

ایک اور مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: والذین لا یدعون مع اللہ الھا آخر ولایقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق ولا یزنون و من یفعل ذلک یلق اثاما یضاعف لہ العذاب یوم القیامۃ ویخلد فیہ مھانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئک یبدل اللہ سیئا تھم حسنات وکان اللہ غفوراً رحیما (القران:۶۸۔۷)

پس وہی شخص گناہ گار ہوگا جو آیت میں مذکور برائیوں اور منکرات کا ارتکاب کرے اور پھر نہ توبہ کرے' نہ ایمان لائے اور نہ ہی اعمال صالحہ کرے۔

فائدہ:

اس جگہ یہ بات ذکر کرنا بھی مفید ہے کہ اگر استثناء بہت سے عاطفہ جملوں کے بعد واقع ہو تو وہ تمام جملوں کی طرف لوٹے گا جب تک کوئی دلیل اسے خاص نہ کرے' بعض حضرات فرماتے ہیں کہ استثناء کا تعلق صرف آخری جملے سے ہوتا ہے جب تک کہ اس کے عموم پر کوئی دلیل قائم نہ ہو' اس قاعدہ کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

والذین یرمون المحصنت ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدو هم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون' الاالذین تابوا"

پس جو حضرات صرف آخری جملے کے ساتھ استثناء کے لاحق ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک آیت مبارکہ میں استثناء صرف فاسقین کی طرف لوٹے گا اور توبہ کرنے کے بعد صرف ان لوگوں کے فسق کی نفی ہوگی' قبول شہادۃ کے ساتھ اس کا تعلق نہیں' اور اس مقام پر ان لوگوں کے نزدیک بھی استثناء کا تعلق صرف فاسقین کے ساتھ ہے جو تمام جملوں کی طرف استثناء کے راجع ہونے کی قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں ایک دوسری دلیل کو صرف جملہ اخیرہ کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ قتل خطاء کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں: **امتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اهله الاان یصدقوا"** (النساء:۹۲)

استثناء صرف دیۃ کی طرف راجع ہے اعتاق کی طرف راجع نہیں اس لیے کہ جملہ اخیرہ صرف دیۃ ہے۔ اور جو حضرات تمام جملوں کی طرف استثناء کے راجع ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس مقام پر بھی ایک دلیل آخر نے استثناء کو صرف دیۃ کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔

ثانی: صفۃ:

صفت سے مراد یہاں پر صفت معنویہ ہے جیسا کہ امام شوکانیؒ فرماتے ہیں علم نحو میں مذکور محض نعت مراد نہیں ہے ۔جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''حرمت علیکم امھاتکم۔الی قولہ تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی'' پس پرورش میں رہنے والی بچیوں کے حرام ہونے کا حکم صرف ان بیویوں کی بیٹیوں پر محصور ہے جن سے آدمی نے مباشرت کی ہو لہٰذا غیر مدخول بھا عورت کی بیٹی آدمی پر حرام نہ ہوگی۔

اور پھر یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ صفت اگر کئی جملوں کے بعد واقع ہو تو کیا صفت تمام جملوں سے متعلق ہوگی یا صرف جملہ اخیرہ کی طرف راجع ہوگی؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم نے کچھ پہلے استثناء کی بحث میں ذکر کیا۔

ثالث: شرط:

امام غزالیؒ کے قول کے مطابق شرط اسے کہا جاتا ہے کہ جس کے بغیر مشروط کا وجود ممکن نہ ہو اور شرط کے وجود کے وقت مشروط کا پایا جانا بھی لازم نہ ہو۔

شرط کے بہت سے الفاظ ہیں جن میں سے چند حسب ذیل ہیں:''ان'' شرطیہ اذا' من' مھما' حیثما' اینما' ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فلاجناح علیکم اذا سلمتم ما آتیتم بالمعروف﴾ (البقرہ:۲۳۳)

پس آیت مبارکہ میں ''جناح'' یعنی گناہ وحرج کی نفی مشروط ہے' آیت میں مذکور شرط کے ساتھ حالانکہ یہ عام لفظ ہے اس لیے کہ کلام نفی میں نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔لیکن اس آیت میں شرط کے ساتھ مشروط یعنی گناہ کی نفی اسی حالت پر بند ہے۔اسی طرح ایک اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ولکم نصف ماترك ازواجکم ان لم یکن لھن ولد۔ الی قولہ تعالی۔ ولھن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد﴾ (النساء:۱۲)

پس نصف اور چوتھائی حصے کی میراث مورث میت کی اولاد نہ ہونے کی حالت کے ساتھ مقید ہے اور اسی حالت پر یہ حکم محصور و بند ہے۔

رابع: غایۃ:

غایت کسی شئی کی انتہاء کو کہا جاتا ہے جو اپنے ماقبل کے لئے ثبوت حکم اور مابعد کے لئے انتفاء حکم کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ ''الی'' اور ''حتی'' ہیں، اور ضروری ہے کہ ان کے مابعد کا حکم ماقبل کے حکم کے مخالف ہو۔ پھر غایت دو حال سے خالی نہیں ایک جملے کے بعد مذکور ہوگی یا کئی جملوں کے بعد مذکور ہوگی۔ اگر ایک جملے کے بعد مذکور ہوگی تو یہ اس بات پر دلالت ہوگی کہ غایت کا مابعد لفظ کے عموم سے خارج ہے اور حکم صرف غایت کے ماقبل کے ساتھ ہی خاص ہے۔ جیسے ہمارا یہ کہنا ''انفق علی طلاب الکلیة الی ان یتخرجوا'' اور اگر غایت متعدد ہوں اور یہ ایک جملے کے بعد مذکور ہو تو دیکھا جائے گا کہ آیا غایت علی سبیل الجمع ہے یا علی سبیل الأولیت یعنی وہ تمام جملے حرف عطف کے ساتھ آئے ہیں یا حرف تخییر کے ساتھ۔ لہٰذا اگر وہ غایات متعددہ حرف عطف کیساتھ ہوں تو حکم پہلی دونوں غایتوں کے ساتھ خاص ہوگا اور اگر حرف تخییر کے ساتھ ہوں تو حکم ان دو غایتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگا جیسے ''انفق علی طلاب الکلیة الی ان یتخرجوا ویسافروا الی بلادھم'' اس مثال میں طلبہ پر خرچ کرنے کا حکم ان کے چلے جانے اور سفر کرنے تک خاص ہے اور ان پر خرچ کو روکنے کے لئے ان کا صرف فارغ ہو جانا اور سفر نہ کرنا کافی نہیں، بلکہ جب تک وہ سفر نہ کریں اس وقت تک انفاق جاری رہے گا۔ بخلاف اس مثال کے: ''انفق علی طلاب الکلیة الی ان یتخرجوا او یسافروا الی بلادھم'' اس مثال میں حکم طلبہ کے خروج یا ان کے سفر پر محصور ہے۔ لہٰذا دو غایتوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے کی صورت میں ان پر خرچ کرنے کو روک دیا جائے گا۔

پھر علماء کا اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آیا غایۃ مغیا میں داخل ہوتی ہے یا

نہیں؟ بعض فقہاء کے نزدیک غایۃ مغیا میں داخل ہوتی ہے جبکہ دیگر فقہاء کے نزدیک غایۃ مغیا میں داخل نہیں ہوتی' مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿یاایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق﴾ اب کہنیاں غسل کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟ چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور باقی دوسرے فقہاء کے نزدیک داخل ہیں۔اور احتیاط بھی دخول کا تقاضا کرتا ہے۔

۲۸۷-عام کی دلالت:

عام اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستغراق اور علی سبیل الشمولیت دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی کئی مرتبہ یہ بات بیان کر چکے ہیں۔

لیکن علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت، دلالت قطعی ہے یا دلالت ظنی ہے۔اس اختلافی مسئلہ میں علماء کے دوقول ہیں:

علماء احناف کا مسلک یہ ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے جب تک عام میں تخصیص نہ کی جائے اور جب عام میں تخصیص کر دی جائے تو پھر بقیہ افراد میں عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے پھر قطعی نہیں رہتی۔

جمہور فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ عام کا اپنے تمام افراد پر دلالت کرنا اور تمام افراد کو شامل ہونا تخصیص سے پہلے بھی اور تخصیص کے بعد بھی دلالت ظنی کے طور پر ہوتا ہے اس کی اپنے افراد پر دلالت قطعی نہیں ہوتی۔

۲۸۸-قول اول والے فقہاء حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں لفظ عام اپنے تمام افراد پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور یہ لفظ عام کا حقیقی معنی ہے۔لہٰذا جب لفظ عام مطلق ہو تو اسے اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے اور اسے اپنے حقیقی معنی سے پھیرنا کسی ایسی دلیل کے بغیر جائز نہیں جو عام کے بعض افراد کی تخصیص پر دلالت کرے۔البتہ وہ احتمال جو بغیر کسی دلیل کے پیدا ہو وہ قابل توجہ ہوگا اور نہ اس کی پرواہ کی جائے گی اس لیے کہ

یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے۔ پس عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی رہے گی اور بغیر دلیل کے پیدا ہونے والے محض احتمال تخصیص کا عام کی قطعیت میں کوئی اثر نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس وقت یہ احتمال وہم کے قبیل سے ہے اور وہم کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۲۸۹-قول ثانی والے فقہاء حضرات یعنی فقہاء جمہور کا مذہب یہ ہے کہ عام میں غالب واکثر یہی ہے کہ اس میں تخصیص ہوتی ہے۔ اور تمام ایسے نصوص شرعیہ جن میں عام الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ کوئی شاذ و نادر ہی عام حکم ایسا ہے جس میں تخصیص نہ ہوئی ہو ورنہ اکثر عام نصوص شرعیہ میں تخصیص ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ علماء میں یہ بات مشہور ہوگئی کہ کوئی عام ایسا نہیں جس کے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ اور جب عام کی تخصیص ہی زیادہ غالب اور مشہور ہے تو عام کی تخصیص کا احتمال زیادہ ہوا اور وہم وتوہم نہ رہا جس کے نتیجہ میں عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی نہ رہی۔

۲۹۰-ثمرہ اختلاف:

فقہاء کرام کا عام کی اپنے افراد پر دلالت کے قوی وضعیف ہونے یعنی قطعی یا ظنی میں اختلاف کی بناء پر دو باتوں میں اختلاف مرتب ہوتا ہے۔

امر اول:

خبر واحد کے ذریعے قرآن کریم کے عام کی تخصیص: تمام علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم میں آنے والے لفظ عام کی تخصیص، قرآن کریم کی کسی دوسرے نص کے ذریعے یا سنت متواترہ کے ذریعے جائز ہے۔ لیکن اختلاف خبر واحد کے ذریعے قرآن کریم کے عام کی تخصیص کے جواز اور عدم جواز میں ہے۔ اس لیے کہ قرآن کریم قطعی الثبوت ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہے اور ظنی شئے میں قطعی حکم کی تخصیص کی قوت نہیں ہوتی۔ اور یہ فقہاء احناف کا مذہب ہے۔ پس علماء احناف کے نزدیک خبر واحد کے ذریعے قرآن کریم کے عام کی تخصیص جائز نہیں۔ البتہ ایسے مخصص کے ساتھ قرآن کریم کے عام کی تخصیص جائز ہے جو قوت میں اس کے برابر ہو جیسے قرآن کریم کا ہی کوئی دوسرا

نص یا سنت متواترہ، اس لیے کہ تخصیص کے بعد عام بھی ظنی الدلالہ ہو جاتا ہے پھر ظنی مخصص کے ساتھ بھی تخصیص جائز ہوگی جیسے خبر واحد!

اور علماء احناف یہ بھی فرماتے ہیں کہ عام کی تخصیص اس کی مراد کو بیان کرنے کے قبیل سے ہے اور مبین کے لئے ضروری ہے کہ وہ قوت میں مبین سے قوی ہو یا اس کے مساوی ہو۔

علماء احناف کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک خبر واحد میں آنے والے لفظ خاص کے ذریعے بھی قرآن کریم کے لفظ عام کی تخصیص جائز ہے۔ اس لیے کہ خبر واحد اگرچہ ظنی الثبوت ہے لیکن اب اس میں لفظ خاص ہونے کی وجہ سے اس کی دلالت قطعی ہے اور قرآن کریم کا عام اگرچہ قطعی الثبوت ہے لیکن اس کی دلالت ظنی ہے۔ لہٰذا دونوں برابر ہو گئے۔ لہٰذا خبر واحد کے خاص کے ساتھ قرآن کریم کے عام کی تخصیص جائز ہے۔ اخبار احاد کے ذریعے قرآن کریم کے عام کو خاص کرنے کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿حرمت علیکم المیتة﴾ کو خاص کیا گیا نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ((ھو الطھور ماء ہ الحل میتته)) اور حدیث پاک: ((لا یتوارث اھل ملتین شتی)) کے ذریعے آیات میراث میں ورثاء کے عموم کی تخصیص کی گئی۔ اسی طرح حدیث پاک ((لا یرث القاتل)) سے بھی انہی آیات کی تخصیص ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد پاک: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا﴾ میں تخصیص کی گئی نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد مبارک کی وجہ سے ((لا قطع فی اقل من ربع دینار)) اور حدیث پاک ((لاتنکح المرأة علی عمتھاد لا علی خالتھا)) کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں وارد عموم کی تخصیص کی گئی، ارشاد خداوندی ہے: ﴿واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین﴾ (النساء:۲۴)

لہٰذا خبر واحد کے ذریعے قرآن کی عمومیت کی تخصیص اور اس سے استدلال کرنا

اس کے درست ہونے کی دلیل ہے۔

احناف جمہور کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان احادیث سے قرآن کے عموم کو خاص کرنا دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے ہے:

(۱) یا تو قرآن کے عام کی تخصیص کسی دلیل قطعی سے ہوگی تو باقی افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو کر رہ جائے گی۔ پھر باقی افراد میں عموم کی تخصیص دلیل ظنی سے درست ہو گی جیسا کہ آیت ﴿واحل لکم ما وراء ذلکم﴾ میں کلمہ ﴿ما﴾ عام ہے۔ وہ اپنی عمومیت کی وجہ سے مشرکات وغیرہ سب کو شامل ہے لیکن یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿ولا تنکحوا المشرکات﴾ سے خاص کر لیا گیا ہے۔ یوں اس نے اس تخصیص کے بعد ظنی دلیل سے تخصیص کے قابل بنا دیا ہے۔ اور ظنی دلیل جیسے وہ خبر واحد جس کے بارے میں انہوں نے کہا ہے اور وہ ﴿لا تنکح المراۃ علی عمتها لا وعلی خالتها﴾ ہے۔

باقی دیگر احادیث جن سے انہوں نے استدلال کیا ہے تو وہ سب کی سب مشہور احادیث ہیں اور خبر مشہور سے قرآن کے عام کی تخصیص جائز ہے۔

اور فیصلہ کن بات یہ ہے کہ خبر واحد سے قرآن کی تخصیص ہوئی ہے۔ اس سے علماء نے استدلال کیا ہے۔ باقی احناف نے جو کہا ہے کہ وہ احادیث مشہورہ ہیں۔ یہ نا قابل تسلیم ہے۔ کیوں کہ اس پر کوئی دلیل ان کے پاس نہیں ہے۔ اگر بعض اخبار آحاد کو مشہور قرار بھی دے دیں تب بھی باقی احادیث تو خبر واحد ہی رہیں گی۔ جیسا کہ علماء نے بیان کیا ہے۔

بہر حال! جب ہم اس بات کو سمجھ لیں گے تو احناف و جمہور کے درمیان اختلاف کا دائرہ تنگ ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے سنت کی بحث میں اس کو ذکر کیا ہے کہ جمہور کے ہاں خبر مشہور بھی خبر واحد کی ایک قسم ہے اور اس حدیث (خبر مشہور) سے احناف کے ہاں قرآن کے عام کی تخصیص جائز ہے۔

دوسری بات:

خاص کے ساتھ عام کے حکم میں اختلاف ہوا کہ ان میں سے ہر ایک ایسے حکم پر

دلالت کرے جو دوسرے کے مدلول کے مخالف ہو ایک خاص مسئلہ میں' اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے پہلے قول کے قائلین جو قطعیت کے قائل ہیں یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان تعارض ہے کیوں کہ قطعی ہونے میں یہ دونوں برابر ہیں' اس صورت میں جب یہ دونوں ایک زمانے میں اکٹھے ہو جائیں تو خاص عام کے لیے مخصص ہوگا اور اگر ورود میں مؤخر ہو تو خاص عام کے بعض افراد کے لیے ناسخ ہوگا اور اگر تاریخ ورود ہی معلوم نہ ہو تو ترجیح کے اصولوں کے مطابق راجح پر عمل کیا جائے گا اور اگر کچھ بھی معلوم نہ ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گے اور کسی سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا فریق جو یہ کہتا ہے کہ عام کی عموم پر دلالت ظنی ہے وہ لوگ عام و خاص کے درمیان تعارض ثابت نہیں کرتے۔ کیوں کہ خاص قطعی الدلالت ہے اور عام ظنی الدلالت اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا ظنی پر قطعی کے بغیر عمل کیا جائے گا۔ یعنی اس کے ذریعے عام کی تخصیص کی جائے گی چاہے ہمیں یہ معلوم ہو کہ تاریخ کے اعتبار سے کون سا مقدم ہے یا ہم تاریخ سے ناواقف ہوں۔ یہ حنابلہ' شوافع اور کچھ دیگر لوگوں کا مذہب ہے۔

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا ((ما سقته السماء ففيه العشر)) کہ جسے آسمان سیراب کرے اس میں عشر ہے۔ اور نبی پاک ﷺ کا فرمان ((ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة)) کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ پہلی حدیث عام ہے جس میں تھوڑی اور زیادہ کھیتی داخل ہے اور یہ کہ اس میں عشر ہے اور دوسری حدیث خاص ہے کہ وہ اپنے مورد کے علاوہ شامل ہی نہیں ہے اور وہ پانچ وسق ہے۔ جو اس سے کم ہوگا اس کو شامل نہیں ہوگا۔ جمہور نے دوسری حدیث سے استدلال کیا ہے کیوں کہ وہ خاص ہے اور اس کی دلالت قطعی ہے اور یہ لوگ پہلی حدیث کو نہیں لیتے کیوں کہ وہ عام ہے اور اس کی دلالت ظنی ہے' لہٰذا پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

احناف جو پہلے قول کے قائلین ہیں وہ پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ وہ عام ہے۔ کیوں کہ اس کی دلالت خاص کی دلالت کی طرح قطعی ہے اور اس وجہ سے کہ

(پہلی حدیث کی رو سے) قلیل اور کثیر سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ بخلاف دوسری حدیث کے اور احتیاط بھی وجوب میں ہے۔ لہٰذا استدلال کرنے میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی نہ کہ دوسری حدیث کو۔ جیسا کہ پہلی حدیث دوسری حدیث سے زیادہ مشہور ہے اور اس سے استدلال کرنے کی صورت میں فقیروں کا زیادہ نفع و فائدہ ہے۔

عام کی اقسام:

عام کی تین قسمیں ہیں (۱) ایسا عام کہ جس کی دلالت عموم پر قطعی ہو اس طرح کہ ارادہ خصوص کے احتمال کو ختم کرنے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿وما من دابة فی الارض الاعلی الله رزقها﴾ کہ زمین میں کوئی جانور ایسا نہیں کہ جس کا رزق اللہ کے ذمہ نہ ہو۔ (ہود آیت:٦)

(۲) ایسا عام کہ جس سے قطعی طور پر خصوص مراد ہو۔ کیوں کہ اس بات پر دلیل قائم ہو گئی ہے کہ اس عام سے اس کے بعض افراد مراد ہیں سب نہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا﴾ کہ لوگوں پر اللہ کے لیے بیت اللہ کا حج ہے اس شخص پر جو کہ اس راستے کی طرف جانے کی استطاعت و قدرت رکھتا ہو۔ (آل عمران: آیت ۹۷) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿واقیموا الصلاة﴾ اور فرمان الٰہی ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ (البقرہ۔آیت:۱۸۵) اس میں لفظ "ناس" اور اقیموا میں جمع کی ضمیر اور "من" یہ سب عام الفاظ ہیں لیکن ان سے مراد بعض مکلفین ہیں، سب نہیں، کیوں کہ عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مجنون وغیرہ جو مکلف بنانے کے اہل نہیں ہیں کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ حدیث شریف نے ان لوگوں کو مکلف ہونے سے خارج کر دیا ہے، حدیث میں آیا ہے کہ ((رفع القلم عن ثلاث، عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفق، وعن النائم حتی یستیقظ)) کہ تین آدمیوں سے حکم اٹھالیا گیا ہے (۱) بچے سے جب تک بالغ نہ ہو (۲) مجنون سے جب تک افاقہ نہ ہو جائے (۳) سوئے ہوئے سے جب تک بیدار

نہ ہو جائے۔۔اسی طرح اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان جو اللہ نے آگ کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا ﴿وقودها الناس والحجارة﴾ (البقرہ: آیت ۲۴۔ التحریم' آیت ٦) اس میں الناس سے مراد بعض افراد ہیں نہ کہ سب کے سب' کیوں کہ فرمان الٰہی ہے ﴿ان الذین سبقت لهم من الحسنی اولئك منها مبعدون﴾ کہ جن لوگوں کے بارے میں ہماری طرف سے کوئی اچھا فیصلہ ہو گیا ہے وہ لوگ اس آگ سے دور ہوں گے۔(الانبیاء۔آیت ۱۰۱)

(۳) عام مخصوص: یہ وہ مطلق عام ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو کہ جو اس کی تخصیص کے احتمال کی نفی کرے۔اور نہ ہی ایسا کوئی قرینہ ہو جو اس کی عموم پر دلالت کرنے کی نفی کرے۔مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء﴾ کہ طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں۔(البقرہ: آیت ۲۲۸)

عام کی مثالیں اور وضعی قوانین سے اس کی تخصیص:

(۱) عام کی مثالیں:

عراقی شہری قانون نمبر ے میں عبارت کچھ یوں ہے "من استعمل حقه استعمالا غیر جائز' وجب علیه الضمان" کہ جس کسی نے کسی کا ناجائز حق استعمال کیا تو اسے ضمان دینا ہوگا۔اس میں کلمہ "من" عام ہے کیوں کہ یہ عموم کے الفاظ میں سے ہے۔

عراقی سزاؤں کے قانون نمبر ۲۵۳ میں ہے۔

"کل من طلب او أخذ او قبل عطیة أو وعد شیء لا داء الشهادة زوراً یعاقب و من اعطی او وعد او من تدخل بالواسطة فی ذلك بالعقوبات المقررة للرشوة اوشهادة الزور ایهما اشد" کہ ہر وہ شخص جس نے طلب کیا یا لے لیا یا عطیہ قبول کر لیا یا جھوٹی گواہی دینے کے لیے کسی چیز کا وعدہ کیا تو اس کی پکڑ کی جائے گی اور جس نے دیا یا وعدہ کیا یا رشوت حاصل کرنے کے لیے واسطہ بن کر ان سزاؤں میں داخل ہوا..........

اس میں "کل من" یہ عام ہے کیوں کہ "کل" کے لفظ کی طرف جس چیز کی بھی نسبت کی جائے وہ عام ہو جاتی ہے اور اسی طرح کلمہ "من" جو اس عبارت میں مذکور ہے وہ بھی عام ہے، کیوں کہ یہ عمومی الفاظ میں سے ہے۔

عراقی سزا کے قانون نمبر ۶۷ کی عبارت کچھ یوں ہے

"اذا ارتکب الحدث مخالفة یحکم علیه بدلا من العقوبة المقررة لها فی القانون بانذاره فی الجلسه......"

جب کوئی شخص مخالفت کے طور پر کسی برے کام کا ارتکاب کرے تو بدلے کے طور پر اسے قانون کی طرف سے مقرر کردہ سزا کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اس عبارت میں کلمہ "الحدث" عام ہے، کیوں کہ یہ مفرد اور معرف باللام ہے جو کہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔

عراقی شخصی احوال کے قانون نمبر ۱۰ میں ہے۔

یسجل عقد الزواج فی المحکمة المختصة بدون رسم فی سجل خاص وفقا للشروط الآتیة

کہ شادی کی تقریب رشادی کے لیے خاص محکمہ میں رجسٹرڈ کروائی جائے گی اور اس میں کوئی فیس کسی صورت میں نہیں ہوگی اور رجسٹریشن کی درج ذیل شرائط کے ساتھ۔

اس عبارت میں "عقد الزواج" عام ہے اس لیے کہ اگر کوئی لفظ معرفہ کی طرف مضاف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) عام کی تخصیص کی مثالیں:

(۱) عراقی شخصی احوال کے قانون نمبر ۵۸ کی عبارت یوں ہے۔ "نفقة کل انسان فی ماله الا الزوجة فنفقتها علی زوجها" کہ ہر انسان کا خرچ اس کے مال میں سے ہوگا سوائے بیوی کے کہ اس کا خرچ اس کے شوہر کے ذمہ ہوگا۔

یہاں مخصص استثناء ہے کہ اس نے تخصیص کر دی ہے کہ ہر شخص کا خرچ اسی کے مال میں سے ہوگا سوائے بیوی کے، یعنی استثناء نے بند کر دیا کہ ہر شخص کا خرچ اسی کے

مال میں سے ہوگا اور یہ عام ہے بیوی کے علاوہ سب کو شامل ہے کیوں کہ اس کا خرچ بہر حال و بہر صورت اس کے شوہر کے ذمہ ہوگا اگر چہ بیوی مالدار ہو۔

(۲) عراقی شخصی احوال کے قانون نمبر ۱۰ میں ہے:

یسجل عقد الزواج فی المحکمة المختصة بدون رسم فی سجل خاص وفقا للشروط الآتیة

کہ شادی شادی کے لیے خاص محکمہ میں رجسٹر کروائی جائے گی اس میں کوئی فیس نہ ہوگی اور رجسٹریشن درج ذیل شرائط کے ساتھ ہوگی۔ اس عبارت میں کلمہ "المحکمة" یہ عام ہے لیکن یہ ان محکموں اور ڈیپارٹمنٹوں کے ساتھ خاص ہے۔ جنہیں یہ قانون دیا گیا ہے کہ وہ شادی رجسٹرڈ کریں۔ اور یہاں مخصص ایک صفت ہے اور وہ کلمہ "المختصة" ہے۔

کوئی نص عام الفاظ کے ساتھ وارد ہو تو ضروری ہے کہ اس کے عموم پر ہی عمل کیا جائے۔ اس سبب کو نہیں دیکھا جائے گا جس کی وجہ سے یہ نص آئی ہے چاہے اس کا سبب کوئی سوال ہو یا کوئی نیا واقعہ کیوں کہ نص عام الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ یعنی شارع کا ارادہ یہ ہے کہ اس کا حکم عام ہی ہو اس کے سبب کے ساتھ خاص نہ رہے۔ یہی حنابلہ اور احناف وغیرہ کا مذہب ہے۔

اس کی مثالیں بے شمار ہیں:

(۱) ایک آدمی نبی پاک ﷺ کے پاس آیا اور کہنے لگا ہم سمندر میں سفر کرتے ہیں تو ہم اپنے ساتھ تھوڑا سا پانی ساتھ لے لیتے ہیں۔ اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر لیا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا ((ھو الطھور ماؤہ الحل میتتہ)) کہ اس کا پانی پاک مردار حلال ہے اس میں آپ ﷺ کا قول "الطھور ماؤہ" یہ عام ہے مجبوری اور عدم مجبوری دونوں کو شامل ہے اور سوال کی خصوصیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا یہ سوال تو سمندر کے پانی سے وضو کے بارے میں ہے

کیوں کہ سائل کے پاس جو پانی ہے وہ اس کا محتاج ہے جیسا کہ حکم مسائل کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ سب کو شامل ہیں۔

(۲) نبی پاک ﷺ ایک مردہ بکری کے پاس گذرے تو فرمایا ''تم نے اس کی کھال کیوں نہ اتارلی کہ تم اس کو دباغت دے کر نفع حاصل کرتے'' ایک دوسری روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ((ایما اھاب))

(۳) عراقی سٹیزن لاء ایکٹ نمبر ۲۷ پہلا پیرہ کچھ یوں ہے "الا لتزامات غیر التعاقدیة یسری علیھا قانون الدولة التی حدثت فیھاالواقعة المنشئة للإلتزام" یعنی تمام وہ واجبات جن کے بارے میں پہلے کچھ طے نہ ہوا ہو ان میں وہ ملکی قانون لاگو ہوگا کہ جس واقعہ سے کیس پیدا ہوا ہے۔ اس عبارت میں بھی ایک صفت مخصص ہے اور وہ "غیر التعاقدیة" ہے اس نے "التزامات" جو کہ عام تھا کو خاص کر دیا ہے ان واجبات کے ساتھ کہ جن کے بارے میں پہلے کوئی ایگر یمنٹ نہ ہوا ہو یعنی وہ اس معاملہ سے پیدا نہ ہوئے ہوں۔ یہ وہ چیز ہے کہ جس پر وہ ملکی قانون لاگو ہوگا کہ جس واقعہ سے یہ کیس پیدا ہوا ہے۔ یہ کسی جج کا قانون نہیں۔

(۴) عراقی شہری سروسز قانون نمبر ۱۹ چوتھا پیرا یوں ہے۔

"کل مؤظف مثبت اشترك فی دورة تدریبیة لا تقل مدتھا عن ستة اشھر متصلة واکملھا بنجاح یعطی قدما لمدة ستة اشھر لغرض الترفیع"

ہر وہ بہترین ورکر جو ٹریننگ پروگرام میں شریک ہو اس کی مدت متصل چھ ماہ سے کم نہ ہو گی۔ ان چھ ماہ کی کامیابی سے تکمیل کے بعد اسے اعلیٰ یونٹنگ کے لیے مزید چھ ماہ دیئے جائیں گے۔ اس قانون کا آرڈر صرف ان ورکروں پر بند ہے جو بہترین کام کرتے ہوں دیگر ورکر اس میں شامل نہ ہوں گے' کیوں کہ کلمہ ''مثبت'' جو کہ صفت ہے نے ''کل مؤظف'' والی عبارت کو خاص کر دیا ہے۔ اور وہ بہترین ورکروں سے عام ہے۔ لہٰذا ان پر

یہ آرڈر لاگو نہ ہوگا۔

(۵) عراقی سزا کے قانون نمبر ۳۱۱ یوں ہے۔

”یعفی الراشی او الوسیط من العقوبات اذبادر بابلاغ السلطات القضائیة او الاداریة بالجریمة او اعترف بها قبل اتصال المحکمة بالدعوی“

کہ رشوت یا سزا میں واسطہ بننے والے شخص کو اس وقت معاف کیا جا سکتا ہے جب کہ وہ فیصلہ کرنے والی اتھارٹی تک ان باتوں کے پہنچانے سے باز آ جائے یا جرم کرنے والی انتظامیہ تک۔ یا یہ کہ کیس کے کورٹ پہنچنے سے پہلے پہلے یہ شخص اپنے جرم کا اعتراف کرلے۔

قانون کا حکم وہ ”رشوت لینے والے اور سزا میں واسطہ بننے والے شخص کی معافی ہے“ اور راشی اور وسیط یہ عام الفاظ ہیں۔ یہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہیں کہ جو مذکورہ لوگوں تک پہنچا دیں۔ قانون میں یہ ہی مذکور ہے اور مخصص یہاں شرط ہے۔

اعتبار لفظ کی عمومیت کا ہوتا ہے نہ کہ سبب کے خاص ہونے کا:

فقہاء اور اصول والوں کی زبان پہ یہ بات عام ہو چکی ہے کہ ”اعتبار لفظ کی عمومیت کا ہوتا ہے نہ کہ سبب کی خصوصیت کا“۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عام عام ہی رہتا ہے اگرچہ اس کا ورود کسی خاص سبب سے ہو۔ جیسا کہ کوئی سوال ہو یا کوئی خاص واقعہ ہو تو اعتبار نصوص اور اس پر مشتمل احکام کا ہوگا۔ ان اسباب کا اعتبار نہیں ہوگا جو اس نص کے لانے کی داعی ہیں۔

لہٰذا اگر ”ایما اهاب دبغ فقد طهر“ کہ جس چمڑے کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔ نبی پاک ﷺ کا یہ قول عام وارد ہوا ہے یہ اس بکری کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کو آپ نے دیکھا تھا۔ اور نہ یہ اس کے علاوہ کسی بکری کے چمڑے کے ساتھ خاص ہے لہٰذا یہ کھال (چمڑے) کو شامل ہے کہ وہ دباغت سے پاک ہو جاتا ہے۔

(۳) حدیث میں ہے کہ سعد بن الربیع کی بیوی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور عرض

کیا کہ یہ سعد بن ربیع کی دو بیٹیاں ہیں۔ان کے ابو آپ کے ساتھ احد میں شریک ہو کر شہید ہو گئے ہیں۔ان کے چچا نے ان کا مال لے لیا ہے۔تو نبی ﷺ نے ان دو بیٹیوں کے چچا سے فرمایا''ان دو لڑکیوں کو دو ثلث دے دو اور بیوی کو آٹھواں حصہ دے دو' جو بچ جائے وہ تیرا ہے۔اس واقعہ میں آپ ﷺ کا یہ حکم ہے اور یہ حکم اس واقعہ کے ساتھ خاص نہیں ہے' بلکہ اس جیسے واقعات تمام لوگوں کو شامل ہیں اور اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ ان لڑکیوں کے والد اللہ کے راستے میں شہید ہوئے' یا ان لڑکیوں کے پاس مال نہیں تھا۔

(۴) آیت لعان اگرچہ ایک معین واقعہ کی وجہ سے نازل ہوئی' جس میں ھلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تھی۔مگر یہ تمام شوہروں کے بارے میں عام ہے جب کہ وہ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں۔

اسی طرح ہر عام جو کسی خاص سبب' چاہے وہ سبب کوئی سوال ہو یا حادثہ' کی وجہ سے وارد ہوا ہو اس کے عموم پر عمل کیا جائے گا اور اس خاص سبب کا اعتبار نہ ہوگا۔اس لیے کہ الفاظ سے کوئی چیز بنتی ہے نہ کہ سبب سے۔جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے اور اسی طرح نبی پاک ﷺ کے زمانہ میں مسلمان فقہاء کہا کرتے تھے اور آپ کے بعد میں آنے والے زمانہ میں بھی یوں ہی کیا کرتے تھے۔کسی نے اس پر انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع (ہی) ہو گیا۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ قرآن وسنت کے اکثر عمومی احکام لوگوں کے پیش کردہ سوالات یا واقعات وحادثات کی وجہ سے نازل ہوئے' اس کے باوجود فقہاء نے بغیر کسی انکار کے ان کے عموم پر عمل کیا ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔

اور اسی طرح وضعی قوانین کے بارے میں کہا گیا ہے۔ان میں بھی ان کے عام الفاظ ونصوص اور جس پر وہ عام احکام مشتمل ہیں ان کا اعتبار ہوگا اگر وہ احکام خاص اسباب کی وجہ سے یا کسی ایسے واقعہ کی وجہ سے جو اس کی تدوین کا داعی ہو وجود میں آئے ہوں۔

مشترک

تعریف:

اصولیین کے ہاں مشترک ایسا لفظ ہے جو ایسے افراد کو شامل ہو جن کی تعریفیں مختلف ہوں اور وہ الفاظ بدل بدل کر (باری باری) مراد ہوں' یا یوں کہیے: مشترک ایسا لفظ ہے جو دو یا زیادہ معنی کے لیے متعدد وضعوں کے طور پر وضع کیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ اپنے مدلول کے تمام الفاظ کے لیے ایک وضع کے ساتھ وضع نہیں کیا گیا بلکہ کئی وضعوں کے ساتھ وضع کیا گیا ہے یعنی ان معانی میں ہر ایک معنی کے لیے ایک الگ وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہے' گویا کہ اسے پہلے ایک معنی کے لیے پھر دوسرے معنی کے لیے پھر تیسرے معنی کے لیے یوں وضع کیا گیا ہے۔

وہ مشترک جسے صرف دو معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کی مثال ''القرء'' ہے جو کہ طہر اور حیض کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

وہ مشترک جسے دو سے زائد معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کی مثال لفظ ''عین'' ہے جو کئی معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً آنکھ' چشمہ' جاسوس' سامان' اس لفظ کو ان معانی کے لیے متعدد وضعوں کے ساتھ وضع کیا گیا ہے اور اسی طرح ''مولیٰ'' کا لفظ آزاد کرنے والے اور آزاد شدہ دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

لغت میں مشترک کے پائے جانے کے اسباب:

مشترک الفاظ عربی لغت میں موجود ہیں' اس کے انکار کا کوئی راستہ نہیں ہے' علماء نے اس کے پائے جانے کے اسباب بیان کیے ہیں ان میں کچھ اہم یہ ہیں:

(۱) عرب کے قبائل کا الفاظ کو ان کے معانی کے لیے وضع کرنے کے بارے میں

اختلاف ہے' ایک قبیلہ ایک لفظ کو ایک معنی کے لیے وضع کرتا ہے تو دوسرا قبیلہ اسی لفظ کو دوسرے معنی ے لیے وضع کر دیتا ہے۔ اور تیسرا قبیلہ تیسرے معنی کے لیے۔ یوں وضعیں متعدد ہو جاتی ہیں اور وہ لفظ ان معانی میں مستعمل ہو کر ہماری طرف نقل کر دیا جاتا ہے۔ اور علماء لغت اس کی وضع کے متعدد ہونے اور اس کے واضع کی تصریح نہیں کرتے۔

(۲) کبھی ایک لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے پھر اس کا استعمال دوسرے معنی میں مجازا ہونے لگتا ہے پھر یہ استعمال مجازی ہی مشہور ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اس بات کو بھی بھلا دیا جاتا ہے کہ یہ اس لفظ کا مجازی معنی ہے۔ پس وہ ہماری طرف اس طرح نقل کر دیا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی اور مجازی دونوں معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

(۳) کبھی لفظ دو معنی کے درمیان مشترک معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے' اس لفظ کا دونوں معنوں پر اطلاق درست ہوتا ہے۔ پھر لوگ اس بات کی طرف توجہ نہیں کرتے کہ یہ لفظ مشترک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے حالانکہ اس لفظ کا اطلاق دونوں معانی پر درست ہوتا ہے۔ پھر اس لفظ کے بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ لفظ مشترک لفظی کی قسم میں سے ہے۔ جیسا کہ قرء کا لفظ کہ لغت میں اس کا اطلاق ہر اس زمانے پر ہوتا ہے کہ جس میں کوئی کام عادت کے طور پر کیا جائے۔ چنانچہ بخار کو بھی قرء کہا جاتا ہے یعنی اس زمانے کو جس میں بار بار آتا ہے (باری والے بخار کو قرء کہتے ہیں) اور عورت کے لیے بھی قرء کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اس سے مراد وہ زمانہ و وقت ہوتا ہے جس میں اسے حیض آتا ہے (اور طہر کو بھی قرء کہتے ہیں) مراد وہ زمانہ ہوتا ہے جس میں وہ عورت پاک رہتی ہے۔ اور اسی طرح لفظ نکاح' لغت میں اس کا معنی ہے "ضم" یعنی ملانا۔ اس کا اطلاق عقد نکاح پر بھی درست ہے کیوں کہ اس تقریب وعقد میں ایجاب وقبول کو ملایا جاتا ہے۔ اور وطی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے' لیکن اس کا اطلاق عقد نکاح پر مشہور ہو گیا ہے بعض لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ عقد نکاح پر اس کا اطلاق حقیقت اور اس کے علاوہ دیگر معانی پر مجاز ہے۔ جب کہ دیگر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نکاح کا اطلاق وطی

میں حقیقت اور عقد نکاح میں مجاز ہے۔

(۴) ایک لفظ لغت میں ایک ہی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر اصطلاحاً کسی دوسرے معنی کے لیے وضع کرلیا گیا ہو جیسا کہ لفظ "صلوۃ" لغت میں یہ دعا کے لیے وضع کیا گیا ہے پھر شریعت کی اصطلاح میں اسے عبادت معروفہ (نماز) کے لیے وضع کرلیا گیا۔

مشترک کا حکم:

لفظ مشترک اگر کتاب وسنت کی شرعی نص میں وارد ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ معنی لغوی اور شرعی اصطلاحی کے درمیان مشترک ہو تو اسے دوسرے معنی پر محمول کرنا ضروری ہے اور اگر وہ دو یا زائد معنوں کے درمیان مشترک ہو تو ان دو معنوں میں سے کسی ایک پر محمول کرنا ضروری ہے ہاں ایک دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس کے حمل پر دلالت کرے۔

مثالیں:

(۱) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "الطلاق مرّتان" اس طلاق کو شرعی اصطلاحی معنی پر محمول کیا جائے گا اور صحیح شادی کے ساتھ تعلقات کا حلال ہونا ہے۔ اور اس لغوی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا اور وہ مطلق طور پر قبضہ چھڑانا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "اقیموا الصلوۃ" اس لفظ صلوٰۃ سے شرعی اصطلاحی معنی مراد ہے اور وہ مخصوص شکل کی مخصوص ارکان کے ساتھ عبادت ہے لغوی معنی مراد نہیں ہوں گے جو کہ دعا ہیں۔

مشترک لفظ کے لغوی معنی کو چھوڑ کر اصطلاحی معنی پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب شارع نے اس لفظ کو لغوی معنی سے شرعی اصطلاحی مستعمل معنی کی طرف منتقل کیا تو گویا اس لفظ کی دلالت شارع کی عرف میں جس کے لیے شارع نے وضع کیا ہے، متعین ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿والمطلقت یتربص بانفسھن ثلاثة قروء﴾ کہ طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں (بقرہ آیت: ۲۲۸) اس میں

لفظ ''قرء'' یہاں پر لغوی معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے اور لغوی معنی یا تو طہر ہے یا حیض' لہٰذا مجتہد پر ضروری ہے کہ اس لفظ کی مراد پہچاننے کے لیے اپنی کوشش کرے۔ اس لیے کہ شارع کا تو اس سے صرف ایک خاص معنی مراد ہے۔

مجتہدین نے اپنے خیال و اجتہاد کے مطابق اس لفظ کی مراد کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اس معنی یا اس معنی پر ترجیح دینے والے قرائن کے بارے میں انہوں نے بڑی کھینچا تانی کی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ''قروء'' کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد طہر ہے' بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد حیض ہے۔

طہر کے قائلین نے جن قرائن سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ''ثلاثہ'' کا لفظ مؤنث ہے اور تانیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ معدود مذکر ہے اور مذکر تو طہر ہے نہ کہ حیض ہے۔ لہٰذا قرء سے یہی مراد ہے۔

دوسرے گروہ نے جن قرائن سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ''ثلاثہ'' کا لفظ خاص ہے' وہ قطعی طور پر خاص معنی پر دلالت کرے گا۔ لہٰذا عدت کی مدت کمی بیشی کے بغیر تین قروء ہی ہوگی اور یہ مقدار اسی وقت پوری ہو سکتی ہے کہ قرء کو حیض پر محمول کیا جائے۔ اس معنی کی تاکید اور اس کی پہلے معنی پر ترجیح اس وقت ہوگی جب کہ عدت کے مقصد پر غور کیا جائے کہ وہ رحم کا حمل سے پاک ہونے کو جاننا ہے۔ اور اس کی پہچان اسی حیض سے ہو سکتی ہے۔

اس کی ایک اور مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة﴾ کہ اگر کوئی آدمی ہو کہ جس کا وارث ایک اکلوتا بیٹا ہو یا بیٹی'' (النساء' آیت ۱۲) اس میں کلالۃ کا لفظ مشترک ہے۔ اس کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو والد اور اولاد نہ چھوڑے اور اس کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے کہ جس کے ورثہ میں بیٹا اور والد نہ ہو' اور اس کا اطلاق والد اور بیٹے کے علاوہ قریبی رشتہ داروں پر بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ میراث کی نصوص اور قرائن کو مدنظر رکھتے ہوئے لفظ

''کلالہ'' کے معنی مراد کی تحقیق کرے۔ جمہور نے وراثت والی نصوص میں غور وخوض کے بعد اس بات کو ترجیح دی ہے کہ اس سے مراد پہلا معنی ہے یعنی کلالة سے مراد وہ شخص ہے جو نہ والد چھوڑے اور نہ بیٹا چھوڑے۔

عموم مشترک:

مطلب یہ ہے کہ مشترک لفظ بولا جائے اور اس سے مراد وہ تمام معانی ہوں جن کے لیے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے۔ اصولیین نے اس مسئلہ کے بارے میں بھی اختلاف کیا ہے' چند اقوال ہیں:

پہلا قول: عموم مراد نہیں لیا جائے گا۔ لہٰذا مشترک لفظ کا استعمال صرف ایک معنی کے لیے ہی جائز ہے۔ تمام موضوع لہ معانی ایک استعمال میں مراد لینا جائز نہیں یہ جمہور اصولیین کا مذہب۔

اس قول کی دلیل: مشترک لفظ تمام مایدل علیہ کے لیے ایک ہی وضع کے ساتھ وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ متعدد وضعوں سے وضع کیا گیا ہے یعنی ہر معنی کے لیے ایک الگ وضع سے وضع کیا ہے۔ لہٰذا ایک ہی اطلاق کے ساتھ تمام معانی مراد لیے جائیں تو یہ اصل وضع کے خلاف ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مشترک اپنے معانی پر علی سبیل البدل دلالت کرتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول۔ یعنی اس معنی پر دلالت کرے گا یا اس معنی پر۔ ایک ہی دفعہ میں تمام معانی پر دلالت نہیں کرے گا' کیوں کہ تمام معانی کے لیے تو متعدد وضعیں ہیں' یہی مشترک اور عام کے درمیان فرق ہے۔ کیوں کہ عام اپنے مشمولہ الفاظ پر علی سبیل الشمول والاستغراق دلالت کرتا ہے نہ کہ علی سبیل البدل۔

دوسرا قول: جواز کا ہے۔ لہٰذا لفظ مشترک اگرچہ اصل میں اس کا اطلاق ایک معنی پر ہوتا ہے مگر اس بات کا جواز موجود ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں اس کے تمام معانی مراد لیے جائیں۔ تو یہ عام کی طرح ہو جائے گا کہ جو اپنے تمام مایدل علیہ کو شامل ہوتا ہے۔ قرآن میں اس کا شمول کے ساتھ وارد ہونا اس قول کی دلیل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿الم

تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس﴾ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اللہ ہی کو سجدہ کرتی ہیں تمام وہ چیزیں جو زمین و آسمان میں ہے اور سورج' چاند' ستارے پہاڑ' درخت' جانور اور بہت سارے لوگ۔ (الحج' آیت ۱۸) اس آیت میں سجود کا معنی وضع "الجبهة علی الارض" یعنی پیشانی کا زمین پر رکھنا ہے اور یہ لوگوں کے حق میں ہے اور اس سے عاجزی اور جبری فرمانبرداری مراد لینا یہ غیر انسانوں کے حق میں ہے۔تو یہ دو مختلف معنی ہیں جو "یسجد" کے لفظ سے مراد ہیں جو کہ اس آیت میں مذکور ہے اور اسی میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ لفظ مشترک کا استعمال اور اس سے تمام معانی مراد لینا جائز ہے۔

مگر فریق اول اس استدلال کا جواب یہ دیتا ہے کہ اس آیت میں سجود سے مراد نہایت عاجزی وانکساری ہے۔اس سے قطع نظر کہ وہ اختیاری ہو یا قہری اور یہ معنی انسان اور غیر انسان دونوں میں پایا جاتا ہے۔لہٰذا یہ مشترک معنوی کے قبیل سے ہے نہ کہ مشترک لفظی کے قبیل سے۔باقی "کثیر من الناس" کا ذکر تو اس میں اختیاری عاجزی کی طرف اشارہ ہے۔

تیسرا قول: عموم کا جواز تو ہے لیکن تفصیل کے ساتھ' وہ یوں کہ نفی میں تو عموم مراد ہو سکتا ہے اثبات میں نہیں۔جیسا کہ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے حوالی سے بات نہیں کرے گا تو وہ مولی اعلی اور مولی اسفل سے بات کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

اور اسی طرح کسی نے یہ وصیت کی کہ اس کا ثلث مال اس کے موالی یا مولا کے لیے ہے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی کیوں کہ جس کے لیے وصیت کی ہے وہ ہی مجہول و نامعلوم ہے۔کیوں کہ مولی کا لفظ آزاد کرنے والے اور آزاد شدہ کے درمیان مشترک ہے اور اثبات میں مشترک کو عموم نہیں ہوتا۔راجح جمہور کا قول ہی ہے' لہٰذا مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد ہوگا اور مطلوب معنی کو معتبر قرینہ سے معلوم کیا جائے گا۔

دوسری بحث

لفظ اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے

حقیقت:

لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو یا غیر معنی موضوع لہ میں اس کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ہم ان سب کے بارے میں مختصراً بحث کریں گے۔

حقیقت: لفظ کا اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہونا حقیقت کہلاتا ہے' پھر کبھی تو یہ حقیقت لغوی ہوگی، کبھی شرعی اور کبھی عرفی۔لغوی لغت کے واضع کی طرف منسوب ہوتی ہے۔اور شرعی شارع کی طرف منسوب ہوتی ہے اور عرفی عرف خاص یا عرف عام کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

حقیقت لغوی: وہ لفظ کا استعمال ہونا ہے اپنے لغوی معنی موضوع لہ میں۔جیسے شمس' قمر' نجوم' یہ سب الفاظ لغوی طور پر ان معروف روشنی دینے والے جسموں کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔

حقیقت شرعی: وہ لفظ کا استعمال ہونا شرعی معنی میں' یعنی اس معنی میں جو شرع نے مراد لیا ہے۔جیسا کہ صلوٰۃ' حج' زکوٰۃ جو کہ مخصوص ومعروف عبادات کے لیے (وضع کیے گئے ہیں) اور جیسا کہ زواج' طلاق اور خلع ان معانی کے لیے جنہیں شریعت نے وضع کیا ہے۔

حقیقت عرفی: وہ لفظ کا استعمال ہونا ہے اپنے عرفی معنی میں۔یعنی وہ معنی جو اس لفظ کے استعمال میں عرفاً سمجھے جاتے ہوں' چاہے وہ عرف عام ہو یا خاص' یعنی کسی پیشہ ور

لوگوں کے ساتھ خاص ہو یا کسی خاص علم کے ساتھ۔ جیسے لفظ سیارۃ' عرف عام میں اس کا اطلاق معروف آلہ نقل وحمل (ٹرانسپورٹ) پر ہوتا ہے اور لفظ دابہ کا اطلاق چوپائے پر ہوتا ہے اور جیسا کہ وہ اصطلاحی الفاظ جو پیشہ ور لوگوں کے عرف میں استعمال ہوتے ہوں یا کسی علم کے عرف میں استعمال ہوتے ہوں جیسا کہ رفع' نصب اور جر اہل نحو کی اصطلاح و عرف میں۔ حد اور ماھیت علماء منطق کے ہاں' فقہ فقہاء کے ہاں' انذار' فسخ اور اقالہ علماء قانون کے ہاں وغیرہ وغیرہ۔

حقیقت کا حکم:

حقیقت اور اس کی جمیع انواع کا حکم یہ ہے کہ جو لفظ جن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ معنی اس کے ثابت ہوں اور اس سے منتفی نہ ہوں اور حکم بھی اس کے ساتھ متعلق ہو۔ اسی بناء پر ایک شخص نے یہ وصیت کی کہ زید کی اولاد کے لیے ایک ہزار دینار ہے' تو یہ وصیت صرف زید کی اولاد کے حق میں ثابت ہوگی۔ کیوں کہ ایسا ممکن نہیں کہ زید کی اولاد کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ زید کی اولاد نہیں۔ اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ولا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق﴾ کہ اللہ نے جو جانیں تم پر حرام کی ہیں انہیں ناحق قتل نہ کرو' قتل انسانی روح کو ختم کرنے کے بارے میں حقیقت ہے اور نہی اس حقیقت پر ٹھہرائی گئی ہے لہٰذا ناحق اس کا ارتکاب جائز نہیں۔

حقیقت کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اسے مجاز پر ترجیح دی جائے گی اسی لیے حکم حقیقت کے لیے ثابت ہوگا نہ کہ مجاز کے لیے اور جہاں تک ممکن ہوگا لفظ کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ کسی شخص نے زید کی اولاد کے لیے کسی چیز کی وصیت کی تو وصیت زید کے بیٹوں کے لیے ہوگی نہ کہ پوتوں کے لیے۔ کیوں کہ ولد کا لفظ بیٹوں کے حق میں حقیقت اور پوتوں کے حق میں مجاز ہے لہٰذا لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا نہ کہ مجاز پر' اس لیے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجاز کو چھوڑ دیا جائے گا اس لیے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اصل کا مقابل نہیں ہوتا۔

(۲) مجاز:

مجاز: وہ لفظ کو غیر ما وضع لہ معنی میں استعمال کرنا ہے یوں کہ ان دونوں کے درمیان ایک علاقہ وتعلق اور ایسا قرینہ ہو جو لفظ سے حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو۔ جیسا کہ لفظ شجاع کا استعمال بہادر آدمی کے لیے۔ ان کے درمیان علاقہ وتعلق یہ ہے کہ ایک ایسا معنی ان میں پایا جاتا ہے جو حقیقی اور مستعمل فیہ معنی کے درمیان جامع ہے اور وہ ہے بہادری۔

اور قرینہ سے ایسی علامت مراد ہے جو متکلم کی جانب سے حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو۔ اس سے صرف اور صرف مجازی معنی ہی مراد لیے جا سکتے ہیں۔

علاقہ وتعلق کی اقسام:

الف: لفظ کے معنی حقیقی اور معنی مجازی مستعمل فیہ کے درمیان ایک معین وصف میں مشترک ہونا جیسا کہ مدینہ والوں کا آپ ﷺ کی آمد پر یہ کہنا "**طلع البدر علینا**" یہ جملہ آسمان کے چاند کی روشنی اور حضور کے چہرۂ انور کی چمک کے درمیان مشترک و جامع ہے اور جیسے کہتے ہیں خالد شیر ہے (اس وجہ سے کہتے ہیں کہ خالد اور شیر) بہادری کے وصف میں مشترک ہیں اور جیسا کہ ہم مکار اور فراڈیئے کو لومڑی کہتے ہیں کیوں کہ ان کے درمیان وصف مکر مشترک ہے وغیرہ۔

ب:۔ الکون' اس کا معنی یہ ہے کہ کسی چیز کو ما کان علیہ کا نام دینا یعنی ایسا نام دینا جس کے ساتھ وہ پہلے سے متصف و موصوف ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿**وآتو الیتامی اموالھم**﴾ کہ یتیموں کو ان کا مال دے دو (النساء' آیت ۲) یعنی وہ بالغ وعقلمند جو یتیم تھے۔ اس یتیم کو اس کا مال بلوغت اور اس کے سمجھدار ہونے کے بعد ہی دیا جاتا ہے (یتیم وہ ہوتا ہے جس کا باپ اس کے بچپن میں ہی فوت ہو گیا ہو) دلیل ارشاد خداوندی ہے: ﴿**وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم**﴾ یعنی یتیموں کے مال کو ان کی بلوغت تک روک کر رکھا جائے گا جب ان سے کچھ سمجھداری معلوم ہونے لگے تو ان کا مال انہیں دے دیا جائے

گا۔(النساء' آیت ۶)

ج:۔الاوّل: یعنی کسی چیز کو اس نام سے پکارنا جو وہ مستقبل میں بننے والی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو اللہ تعالیٰ نے یوسف علیہ السلام کے قیدی ساتھی کی حکایت نقل کرتے ہوئے فرمایا جب کہ اس نے اپنے خواب کا ذکر کیا ﴿انی ارٰنی اعصر خمرا﴾ (یوسف' آیت ۳۶) یعنی میں انگور نچوڑ رہا ہوں جو آگے چل کر شراب بننے والی ہے۔

د:۔استعداد: کسی چیز کو اس میں موجود کسی معنی خیر چیز کی تخلیق کی قوت اور استعداد کا نام دینا۔ جیسا کہ ہمارا قول "زہر مہلک ہے" یعنی اس میں ہلاکت کی قوت ہے۔

ہ:۔حلول: محل کا ذکر کر کے حال مراد لینا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿واسئل القریة﴾ کہ اس بستی سے پوچھو (یوسف' آیت ۸۲) مراد بستی والے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے محل ذکر کر کے حال مراد لیا ہے۔ اسی طرح نہر چل پڑی' مراد اس کے پانی کا چلنا۔ (نوٹ: اس محل سے مراد مکان وجگہ و مقام ہے اور حال سے مراد اہل مکان' اس جگہ کے باشندے ہیں)

و:۔جزئیت اور اس کا عکس کہ جز بول کر کل مراد لینا اور کل بول کر جزء مراد لینا۔

جز بول کر کل مراد لینے کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فك رقبة﴾ یعنی گردن آزاد کرنا اور کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فتحریر رقبة﴾ یعنی گردن آزاد کرنا۔ دونوں آیتوں میں رقبہ سے مراد غلام کی ذات وشخصیت ہے' لہٰذا اس سے اس کی آزادی مراد لی جائے گی اور اسی طرح ﴿تبت یدا ابی لهب﴾ اس میں بھی جز (ہاتھ) بول کر کل (پورا جسم' جان) مراد ہے۔ یعنی ابولہب کی ذات وشخصیت۔

کل بول کر جزء مراد لینے کی مثال اللہ کا فرمان ہے: ﴿یجعلون اصابعهم فی آذانهم﴾ کہ وہ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں رکھ لیتے ہیں۔ (بقرہ' آیت:۱۹) مراد انگلیوں کے پورے ہیں' کل بول کر جزء مراد ہے۔

ز:۔سببیت: کہ سبب بول کر سبب مراد ہو یا اس کا عکس۔

سبب بول کر مسبب مراد ہونے کی مثال کہنے والوں کا یہ کہنا ہے ''فلاں نے اپنے بھائی کا خون کھالیا ہے'' مراد اس کے خون کی دیت ہے کیوں کہ خون بہانا دیت کا سبب ہے جس کا اس کا بھائی مستحق تھا۔

مسبب بول کر سبب مراد لینے کی مثال شوہر کا اپنی بیوی کو یہ کہنا ہے کہ ''اعتدی'' کہ تو عدت گذار' اس سے مراد طلاق ہے' کیوں کہ عدت کا سبب طلاق ہے' لہٰذا مسبب بول کر مسبب مراد ہے۔ ہاں! جس مجاز کا علاقہ مشابہت کا ہو اسے استعارہ کہتے ہیں اور جس کا مشابہت کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں۔

قرینہ کی اقسام:

الف:- قرینہ حسیہ: جیسے کہنے والے کا یہ کہنا ''میں نے اس درخت میں سے کھایا'' مراد اس کا پھل ہے۔ کیوں کہ حس درخت کی ذات مراد لینے سے مانع ہے۔

ب:- قرینہ عادیہ یا حالیہ: یعنی عادت اور حال کے مطابق (ایک لفظ کے خاص معنی مراد لیے جائیں) جیسا کہ شوہر اپنی بیوی کو باہر جانے سے روکتے ہوئے یوں کہے ''اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے'' تو اس کلام کو اس وقت کے باہر جانے پر محمول کیا جائے کسی اور وقت پر نہیں۔

ج:- قرینہ شرعیہ: جیسا کہ کسی نے کسی کو وکیل بنایا' یہ وکالت جج کے سامنے جواب دینے اور مخالف کے دلائل کو توڑنے پر محمول کی جائے' مخالف سے لڑائی جھگڑے اور دشمنی پر محمول نہیں کی جائے گی (کہ وکیل مخالف سے اٹھ کر لڑنا شروع کر دے) کیونکہ یہ معانی مراد لینا شرعاً ممنوع ہیں۔ اسی طرح وہ عمومی الفاظ جو مذکر کے صیغوں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں جیسے یا ایھا الذین آمنوا انہیں مذکر اور مؤنث دونوں پر محمول کرنا' کیونکہ شریعت ہی سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ مکلف بنانے میں مرد اور عورتیں سب یکساں ہیں۔

مجاز کا حکم:

الف:- لفظ کے لیے معنی مجازی اور اس کے ساتھ حکم کے تعلق کو ثابت کرنا۔ جیسا کہ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿او جاء احد منکم من الغائط﴾ کہ جب تم میں سے کوئی گندگی سے آئے'' (النساء' آیت: ۴۳۔ المائدۃ' آیت ۶) یہاں غائط سے مراد حدثِ اصغر (پیشاب وغیرہ' وضو کو توڑنے والی چیزیں) ہے۔ معنی حقیقی مراد نہیں۔ حدث کے حقیقی معنی نشیبی زمین ہیں اور حکم بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگا۔ کہ جب نماز کا ارادہ کرو' پانی میسر نہ ہو تو تیمّم کر لیا کرو اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿او لا مستم النساء﴾ یہاں ملامست کا مجازی معنی مراد ہے اور وہ وطی ہے' اس کا حقیقی معنی ہاتھ سے چھونا مراد نہیں ہے۔

ب:۔ حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہو تو مجازی معنی کی طرف نہیں جایا جائے گا۔ یعنی جہاں تک ہو سکے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا' کیوں کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا نائب اور اس کی فرع ہے اور جب اصل مراد لینا ممکن ہو تو نائب یا فرع مراد نہیں ہوا کرتا' لیکن کلام کو با معنی بنانا بے معنی بنانے سے بہتر ہے۔

اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی شخص نے زید کی اولاد کے لیے ایک ہزار دینار کی وصیت کی تو کلام کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے یہ وصیت زید کی صرف حقیقی اولاد کے لیے ثابت ہوگی اور اگر زید کی حقیقی اولاد نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا پس اگر اس کی اولاد کی اولاد ہوئی تو کلام کو اس پر محمول کیا جائے گا اور اس کے لیے وصیت ثابت ہوگی اس لیے کہ یہ لفظ ولد کا مجازی معنی ہے اور حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں تو مجازی معنی مراد ہوگا اور اگر اس کی اولاد کی اولاد بھی موجود نہ ہو تو کلام مہمل و بے معنی ہو جائے گی اس لیے کہ کلام کو حقیقت و مجاز میں سے کسی پر بھی محمول نہیں کیا جا سکتا اور اسی طرح کلام کے مہمل ہونے کی مثال جیسے کوئی شخص کسی کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے جب کہ مدعی علیہ مدعی سے عمر میں بڑا ہو۔

۳۰۷۔ حقیقت و مجاز کو جمع کرنا

ایک ہی حالت میں ایک ہی لفظ سے حقیقت و مجاز مراد لینا ممکن نہیں اس طرح کہ ایک لفظ سے وہ دونوں مراد ہوں مثلاً کہا جائے لاتقتل الاسد اور اس سے شیر اور بہادر آدمی دونوں مراد لیے جائیں' اس لیے کہ مطلق لفظ بولنے سے فوراً معنی حقیقی ذہن میں

آ تا ہے اور جب معنی مجازی مراد لینے پر کوئی قرینہ پایا جاتا ہے تو یہ لفظ معنی مجازی کے لیے خاص ہو جاتا ہے اور معنی حقیقی مراد لینا منتفی ہو جاتا ہے اور بعض لوگ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ دونوں مراد لینا جائز ہے مگر درست قول پہلا ہے۔

البتہ لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کرنا جائز ہے جس کے تحت اس کا معنی حقیقی بھی شامل ہو اور اسے عموم مجاز کہتے ہیں یہ ممکن ہے' مثلاً لفظ ام کو اصل یعنی بنیاد پر محمول کرنا تو یہ لفظ والدہ اور دادیوں کو بھی شامل ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا اور وہ قدم رکھنے سے دخول مراد لے۔ اس لیے کہ قدم رکھنا سبب ہے تو اس نے سبب بول کر مسبب مراد لیا' یہ ایسا مجازی معنی ہے جو دخول کو بھی شامل ہے چاہے ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر' تو یہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہو جائے گا نا کہ حقیقت و مجاز کو جمع کرنے سے۔

(۳) صریح و کنایہ: (محلاوی ص ۹۸' ۱۰۰۔ اصول سرخسی ج ا ص ۱۸۷)

۳۰۸۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد مکمل طور پر ظاہر ہو اس معنی میں اس کے بہت زیادہ استعمال کی وجہ سے چاہے وہ حقیقی ہو یا مجازی' حقیقی کی مثال جیسے انت طالق' پس اس کا شرعاً حقیقی معنی نکاح کو ختم کرنا ہے اور یہ اس میں صریح ہے اور مجازی کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿واسئل القرية﴾ یہ صریح ہے اگر چہ مجاز ہے اس لیے کہ یہ بات صریح ہے کہ قریۃ سے مراد اہل قریۃ ہے یعنی بستی والوں سے پوچھو! اسی طرح اس کی مثال جیسے کوئی یہ کہے' (واللہ لا آکل من هذه الشجرة) کہ میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا' تو مجاز مشہور ہے حقیقت کو ترک کرنے میں' اس لیے کہ نفس درخت کو کھانا ناممکن ہے لہٰذا اس کی قسم سے مجاز مراد ہوگا اور وہ درخت کا پھل کھانا ہے۔

۳۰۹۔ صریح کا حکم

صریح کا حکم یہ ہے کہ بغیر کسی نیت کے اس کا مقتضی ثابت ہو جاتا ہے یعنی محض کلام بولنے سے حکم ثابت ہو جاتا ہے متکلم کی نیت پر موقوف نہیں ہوتا یعنی چاہے وہ اس معنی کو مراد لے یا مراد نہ لے اس لیے کہ اس کا معنی ظاہر اور واضح ہوتا ہے' جیسے لفظ طلاق کو

شارع نے زوجین کے درمیان جدائی کا سبب بنایا ہے لہٰذا محض طلاق بولنے سے یہ حکم ثابت ہو جائے گا جب طلاق صحیح ہونے کی تمام شرائط پوری ہوں اور اس کی اس بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے اس سے قید سے چھٹکارا حاصل کرنا مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ لفظ طلاق، طلاق کے بارے میں صریح ہے لہٰذا قاضی اس کے ظاہر پر فیصلہ کرے گا اسی طرح لفظ بیع جب یہ قبولیت کے ساتھ ہو اس کو شارع نے مبیع کی ملکیت کو بائع سے مشتری کی طرف منتقل کرنے کا سبب بنایا ہے۔ ایجاب وقبول کے ذکر سے یہ حکم ثابت ہو جائے گا جب کہ بیع کے جائز اور درست ہونے کی تمام ضروری شرائط موجود ہوں۔ چاہے بائع ومشتری نے اپنے الفاظ سے اس کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

۳۱۰۔ کنایہ:

کنایہ کا لغوی معنی ہے کوئی چیز بول کر اس کا غیر مراد لینا اور اصطلاح میں کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کو استعمال کے وقت جو معنی مراد لیا گیا وہ پوشیدہ ہو اور وہ بغیر قرینہ کے سمجھ نہ آئے چاہے یہ لفظ حقیقت ہو یا مجاز غیر متعارف جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے تیری رسی تیری گردن پر' یا تو اپنے اہل یعنی گھر والوں کے پاس چلی جا' یا تو عدت گزار یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں۔

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کا مقتضی ثابت نہیں ہوتا مگر نیت یا دلالت حال کے ساتھ' مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے تو عدت گزار اور اس سے طلاق مراد لے' جب اس عورت نے اس آدمی سے طلاق طلب کی اور اس نے یہ الفاظ کہے تو دلالت حال کی وجہ سے طلاق ثابت ہو جائے گی۔

اسی طرح کنایہ کے احکام میں سے ہے کہ کنایہ سے وہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے حد قذف پس اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی سے کہے' **اما انا فلست بزانٍ** باقی میں تو زنا کرنے والا نہیں' تو اس کو ایسا تہمت لگانا شمار نہیں کیا جائے گا جو حد قذف کا موجب ہو' اس لیے کہ یہ کنایہ ہے۔ اس کی مراد کا پوشیدہ ہونا ایک شبہہ ہے اور شبہہ سے حد قذف قائل سے ساقط ہو جاتی ہے۔

بحث ثالث

لفظ کی معنی پر دلالت

۳۱۱- لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے واضح ہونے یا پوشیدہ ومخفی ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ واضح الدلالۃ، غیر واضح الدلالۃ، ہم قسم کے بارے میں الگ الگ فصل میں گفتگو کریں گے۔

مطلب اوّل:

واضح الدلالۃ

۳۱۲- وہ لفظ جس کی اپنے معنی پر دلالت واضح ہو اس کی چار قسمیں ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم اور اس تقسیم کی بنیاد ان قسموں کا اپنی دلالت واضح کرنے میں قوت وضعف یعنی کمی یا زیادتی میں فرق کی وجہ ہے۔ ان میں وضاحت کے اعتبار سے سب سے کم ظاہر ہے پھر اس کے بعد نص پھر اس سے زیادہ وضاحت مفسر میں ہے اور سب سے زیادہ و اعلیٰ درجہ کی وضاحت محکم میں ہوتی ہے۔ ذیل میں الگ الگ سب کے بارے میں تفصیل بیان کرتے ہیں۔

(۱) ظاہر: (اصول السرخسی ج ص ۱۶۳، ۱۶۴۔ فواتح الرحموت ج ص ۱۹۔ شرح المنار ص ۳۴۹، ۳۵۰۔ عبدالوہاب خلاف ص ۱۸۸، ۱۸۹)

۳۱۳- ظاہر کا لغوی معنی ہے واضح اور اصول فقہ کی اصطلاح میں ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد بذات خود واضح ہو اس کی مراد کا واضح ہونا کسی امر خارجی پر موقوف نہ ہو

لیکن سیاق کلام سے معلوم ہو کہ اس کی جو مراد ہے حقیقت میں یہ مقصود نہیں ہے۔

جیسے اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿احل اللہ البیع وحرم الربوا﴾ (بقرہ:۲۷۵)

یہ آیت ظاہر ہے بیع کے حلال ہونے اور سود کے حرام ہونے کے بارے میں اس لیے کہ یہ معنیٰ ظاہر ہے اور احل وحرم کے کلمہ سے فوراً یہی معنی ذہن میں آتا ہے، جس میں کسی خارجی قرینے کی بھی ضرورت نہیں لیکن آیۃ کریمہ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معنی مقصود نہیں اس لیے کہ اس سے اصل مقصود بیع اور سود کے درمیان مماثلث اور برابری کی نفی کرنا ہے اور ان لوگوں کی تردید ہے جنہوں نے یہ کہا تھا کہ بیع بھی سود کے مثل ہے اور سود کی طرح ہے۔

اسی طرح اس کی ایک اور مثال ارشاد خداوندی ہے: ﴿ما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھا کم عنہ فانتھوا﴾ (حشر:۷)

اس آیت کی ظاہری دلالت اس بات پر ہے کہ ہر وہ کام جس کا حضور ﷺ حکم فرمائیں یا جس کام سے منع کریں سب میں حضور ﷺ کی اطاعت واجب ہے اور آیت کریمہ کے نفس الفاظ سے فوراً یہی معنی سمجھ میں آتا ہے لیکن آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود یہ نہیں ہے اس لیے کہ اصل میں یہ آیت مال فئے کی تقسیم میں حضور ﷺ کی اطاعت کے واجب ہونے پر دلالت کرنے کے لیے لائی گئی ہے اور تبعاً مطلق اطاعت پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح ظاہر کی ایک اور مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ﴾ (نساء:۳)

یہ آیت [illegible] حلال عورتوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کے بارے میں لیکن یہاں آیت سے حقیقتاً یہ معنی مقصود نہیں بلکہ اصل مقصود چار تک شادیوں کے جائز ہونے کی اس تعداد کو بتلانا ہے اگر ظلم وزیادتی کا خوف نہ ہو ورنہ اگر انصاف نہ ہو سکتا ہو تو پھر ایک کافی ہے۔ اور حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جب آپ ﷺ سے سمندر کے پانی کی

طہارت کے بارے میں پوچھا گیا ﴿ھو الطھور ماؤہ الحل میتہ﴾ آپ ﷺ کا یہ ارشاد سمندر کے مردار کا حکم بتلانے میں ظاہر ہے اس لیے کہ حقیقتاً بیان سے یہ مقصود نہیں کیونکہ سوال سمندر کے پانی کے بارے میں ہے اس کے مردار کے بارے میں نہیں۔

۳۱۴-ظاہر کا حکم:

(۱) ظاہر میں تاویل کا احتمال ہوتا ہے یعنی اس کے ظاہر کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی مراد لینے کا احتمال ہوتا ہے اگر عام ہو تو اس کو خاص کیا جا سکتا ہے۔ اگر مطلق ہو تو مقید کیا جا سکتا ہے اور اس کو مجاز پر محمول کیا جا سکتا ہے نا کہ حقیقت پر اور اس کے علاوہ دیگر تاویلات کا احتمال ہوتا ہے۔

(۲) اس کے ظاہری معنی پر اس وقت تک عمل کرنا ضروری ہوتا ہے جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو اس ظاہری معنی سے ہٹا کر اس کے علاوہ اور معنی مراد لینے کا تقاضا کرے۔ اس لیے کہ لفظ میں اصل اس کا ظاہر مراد لینا ہی ہے مگر جب کوئی دلیل غیر ظاہر کا تقاضہ کرے، اس کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿احل اللہ البیع و حرم الربوا﴾ اس کا ظاہری معنی بیع کی عمومیت اور اس کا حلال ہونا ہے لیکن اس سے شراب کی بیع کو خاص کر دیا گیا لہٰذا شراب کی بیع جائز نہیں، اسی طرح اس چیز کی بیع کرنا جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اسی طرح وہ تمام بیوعات جن سے شارع نے منع فرما دیا۔ لہٰذا اس حلال بیع کی عمومیت میں جو آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتی ہے یہ اقسام شامل نہیں۔

(۳) حضور ﷺ کے زمانہ میں ظاہر نسخ کو قبول کرتا تھا اس لیے کہ آپ ﷺ کے زمانہ کے بعد نسخ کا احتمال نہیں۔

۳۱۵-(۲) نص:

اصطلاح میں نص وہ لفظ ہے جو بذات خود اپنے لفظ اور اپنے صیغہ سے اپنے معنی پر دلالت کرے کسی امر خارجی پر موقوف نہ ہو اور سیاق کلام سے بھی یہی معنی مقصود اصلی ہو اسی بنا پر نص ظاہر سے زیادہ واضح ہوتا ہے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے اور اس

کا زیادہ واضح ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ کلام اسی معنی کے لیے لایا جاتا ہے، اپنے الفاظ کی وجہ سے زیادہ واضح نہیں۔

مثال! ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿احل اللہ البیع و حرم الربوا﴾ یہ آیت ظاہر ہے بیع کی حلت اور سود کی حرمت بیان کرنے کے بارے میں اور نص ہے بیع اور سود میں فرق بیان کرنے میں' اس لیے کہ یہی معنی یعنی بیع اور سود میں فرق بتلانا آیت سے جلدی سمجھ آتا ہے اور آیت لانے کا اصل مقصود بھی یہی معنی ہے۔ اس لیے کہ یہ آیت ان لوگوں کے رد میں وارد ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ بیع بھی سود کی طرح ہے۔

۳۱۶۔نص کا حکم:

نص تاویل کو قبول کرتا ہے اور نسخ کو صرف حضور ﷺ کے زمانہ میں اور اس پر اس وقت تک عمل واجب ہے جب تک اس کی تاویل پر کوئی دلیل قائم نہ ہو یعنی کوئی ایسی دلیل اور قرینہ نہ ہو جو نص کو چھوڑ کر غیر منصوص مراد لینے کا تقاضہ کرے ورنہ تاویل کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا۔

۳۱۷۔ظاہر اور نص کے درمیان فرق:

(۱) نص کی اپنے معنی پر دلالت ظاہر کی اپنے معنی پر دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

(۲) نص میں کلام کے سیاق سے اصل مقصود نص کا معنی ہی ہوتا ہے جب کہ ظاہر میں اس کا ظاہری معنی تبعاً مقصود ہوتا ہے اصالۃً اس کے لیے کلام نہیں لایا جاتا۔

(۳) نص میں تاویل کا احتمال ظاہر میں تاویل کے احتمال بنسبت کم ہے۔

(۴) نص اور ظاہر میں تعارض کے وقت ترجیح نص کو ہوتی ہے۔

۳۱۸۔تاویل:

(آمدی ج ۳ ص ۷۳۔ فواتح الرحموت ج ص ۲۲۔ خلاف ص ۱۹۱۔ تلویح وتوضیح ج ص ۱۲۵۔ ارشاد الفحول ص ۱۷۷)

تاویل لغت میں آل یؤول سے ماخوذ ہے یعنی لوٹنا اور یہی معنی اللہ پاک کے اس

ارشاد میں مراد ہے ﴿وابتغاء تاویلہ﴾ اور اصطلاح میں تاویل بحیثیت تاویل کہتے ہیں لفظ کو اس کے ظاہر مدلول کے غیر پر محمول کرنا ظاہر مدلول کے احتمال کے باوجود اور تاویل صحیح کہتے ہیں لفظ کو کسی مخالف دلیل کی وجہ سے اس کے ظاہر مدلول کے غیر پر محمول کرنا۔ صاحب تلویح نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ تاویل کا معنی ہے لفظ کا ظاہر معنی چھوڑ کر اس پر دلالت کرنے والی دلیل کے احتمال کی وجہ سے اس کا مرجوح معنی مراد لینا اور ہم پہلے بیان کر چکے کہ ظاہر اور نص میں سے ہر ایک میں تاویل کا احتمال ہوتا ہے یعنی اس کو اس کے ظاہر اور فوراً ذہن میں آنے والے معنی سے ہٹا کر کسی دوسرے معنی کی طرف پھیرا جا سکتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو اس تاویل کا تقاضا کرے اور اصل لفظ میں اس کو اس ظاہر پر محمول کرنا ہے مطلب یہ کہ اس کو غیر پر محمول کرنے یعنی اس کی تاویل کے لیے مضبوط و مقبول دلیل کی ضرورت ہے۔ اسی وجہ سے تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ صحیح مقبول، فاسد مرفوض، صحیح مقبول وہ تاویل ہے جس میں صحت تاویل کی تمام شرائط موجود ہوں اور وہ شرائط حسب ذیل ہیں۔

(۱) وہ لفظ تاویل کے قابل ہو اور وہ ظاہر اور نص میں سے ہو کیونکہ مفسر اور محکم میں سے کوئی بھی تاویل کو قبول نہیں کرتا۔ (۲) لفظ میں تاویل کا احتمال ہو یعنی وہ لفظ ایک اور ایسے معنی کا احتمال رکھتا ہو جس کی طرف اس لفظ کو پھیرا جا سکتا ہو اگرچہ یہ احتمال مرجوح ہو اور اگر اس لفظ میں بالکل احتمال نہ ہو تو یہ تاویل درست نہیں۔

(۳) تاویل کا مدار کسی معقول دلیل پر ہو یعنی وہ تاویل نص، قیاس، اجماع یا حکمت تشریع اور اس کے عام اصولوں پر مبنی ہو پس اگر تاویل کا مدار کسی مقبول دلیل پر نہ ہو تو وہ تاویل بھی قبول نہیں ہوگی۔

(۴) وہ تاویل کسی نص صریح کے مخالف نہ ہو اس تفصیل کے بعد تاویل کبھی قریب الفہم یعنی جلد سمجھ میں آ جانے والی ہوتی ہے جس کے اثبات کے لیے ادنیٰ دلیل کافی ہوتی ہے اور کبھی تاویل بعید عن الفہم ہوتی ہے اس کے لیے کوئی دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ اس کے

لیے ایک قوی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے جو اس تاویل کو مقبول و درست بنا سکے اور اگر کوئی قوی دلیل نہ ہو تو یہ بھی غیر مقبول تصور ہوگی اور اسے چھوڑ دیا جائے گا۔

۳۱۹- تاویل صحیح کی مثال جیسے اللہ پاک کے ارشاد ﴿احل الله البيع﴾ سے حاصل ہونے والی بیع کی عمومیت کو اس حدیث کی وجہ سے خاص کر دینا جس میں مخصوص بیوعات سے منع کیا گیا جیسے انسان کا اس چیز کی بیع کرنا جو اس کے پاس موجود نہ ہو۔

تاویل صحیح کی دوسری مثال! طلاق شدہ عورتوں کی عمومیت جو اللہ پاک کے اس ارشاد سے معلوم ہوتی ہے ﴿والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء﴾ اس کو ان عورتوں کے ساتھ خاص کیا گیا جن کے ساتھ دخول کیا ہو اللہ پاک کے اس ارشاد کی وجہ سے ﴿ياايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها﴾ (احزاب:۴۹)

اسی طرح غیر حامل عام مطلقہ عورتوں کو بھی خاص کیا گیا اس لیے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے ﴿وأولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن﴾ (طلاق:۴) اور درست و جائز تاویل کی ایک مثال! حدیث پاک ((فی كل اربعين شاة شاة)) میں بکری کی قیمت کے ساتھ تاویل کرنا لہٰذا حدیث پاک کا معنی ہوگا کہ چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری یا اس کی قیمت واجب ہے۔ اس تاویل کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ سے اصل مقصود فقراء کی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور یہ مقصود جیسا کہ بعینہ بکری نکالنے اور فقیر کو دینے سے حاصل ہوتا ہے ایسے ہی اس کی قیمت نکالنے اور مستحقین کو تقسیم کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ (آمدی ج ۳ ص ۸۹)

درست و جائز تاویل کی ایک مثال! بیع کو ہبہ پر اور ہبہ کو بیع پر محمول کرنا' اس دلیل کی وجہ سے جو اس پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ دونوں لفظوں میں ایک دوسرے کا احتمال موجود ہے اور کبھی تاویل بعید ہوتی کسی مقبول دلیل پر اس کا مدار نہیں ہوتا وہ دلیل جائز نہیں ہوتی اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس کی مثال جیسا کہ حدیث پاک میں وارد ہے

کہ فیروز دیلمی اسلام لایا اور اس کی دو بیویاں تھیں جو کہ دونوں بہنیں تھیں تو حضور ﷺ نے فرمایا ان میں سے جسے چاہو اپنے پاس رکھ لو اور دوسری کو چھوڑ دو۔ اس کا ظاہری اور جلد سمجھ آنے والا معنی یہی ہے کہ آپ ﷺ نے فیروز کو اختیار دیا کہ جسے چاہیں چھوڑ دے اور دوسری کو اپنے پاس رکھ لے' مگر احناف اس حدیث پاک کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کا معنی ہے پہلی بیوی کو پاس رکھنا اور دوسری کو چھوڑ دینا اگر ان دونوں سے شادی ایک ہی عقد میں ہوئی ہو' اور احناف کی اس تاویل کی دلیل قیاس ہے وہ اسے اس مسلمان پر قیاس کرتے ہیں جو ایک ہی عقد میں یا پے در پے دو عقدوں میں دو بہنوں سے شادی کرے اور یہ دلیل کمزور ہے لہٰذا ان کی تاویل بعید ہے۔ اس لیے کہ آپ ﷺ نے فیروز سے ان سے شادی کی کیفیت کو نہیں پوچھا کہ آیا ایک عقد میں ہوئی یا دو عقدوں میں اور اگر حدیث سے وہ مراد ہوتا جو احناف نے کہا تو حضور ﷺ ضرور یہ سوال فرماتے یا شروع ہی سے اس کا حکم بیان فرما دیتے۔ اس لیے کہ وہ احکام اسلام کے بارے میں ناواقف تھا اور نیا اسلام لایا تھا اس لیے اس کو اس بات کی پہچان کروانا مناسب تھا اور چونکہ یہاں پر آپ ﷺ نے ایسی کوئی بات بیان نہیں فرمائی لہٰذا احناف کی دلیل کمزور و مرجوح معلوم ہوتی ہے پس اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

۳۲۰-قوانین وضعیہ میں تاویل کا حکم:

ظاہر اور نص میں تاویل جیسے نصوص شرعیہ میں جائز ہے اسی طرح نصوص قانونیہ میں بھی جائز ہے جب کہ وہ تاویل درست و جائز ہو اور اس کی چند مثالیں جیسے لفظ لیل جو کہ مصری قانون عقوبات میں چوری کے جرم میں وارد ہے۔ پس لفظ لیل کا ظاہر معنی غروب آفتاب سے طلوع آفتاب کا وقت ہے۔ لیکن اس میں تاویل کا احتمال بھی ہے کہ اس سے رات کا انتہائی تاریک وقت مراد لیا جائے اس پر قرینہ یہ ہے کہ چوری کی اس سخت سزا کا سبب چور کا رات کی تنہائی اور اندھیرے کو سرقہ کے ارتکاب کرنے کے لیے غنیمت جاننا ہے۔ اور غروب آفتاب کے وقت اندھیرا زیادہ نہیں پھیلتا۔ بہر حال تاویل

سے اجتناب کرنا اور اس سے دور رہنا ہی ضروری ہے اور تاویل کے صحیح ہونے پر دلیل کا پایا جانا ضروری ہے تا کہ فقیہ اضطراب کا شکار نہ ہو اور تاویل کے گمان سے خواہشات کی اتباع کا شکار نہ ہو۔

(۳) مفسر:

(فواتح الرحموت ج ۲ ص ۱۹، ۲۰۔ محلاوی ص ۹۵، ۸۶۔ خلاف ص ۱۹۳۔ اصول السرخسی ج ا ص ۱۶۵)

فسر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے ظاہر ہونا' لہٰذا مفسر وہ لفظ ہے جس کا معنی ظاہر ہو اور اصطلاح میں مفسر وہ لفظ ہے جو نص کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو اور اپنے معنی پر بذات خود اس طرح دلالت کرے کہ اس میں تاویل کا احتمال باقی نہ رہے۔ اس کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿قاتلوا المشر کین کافة﴾ (توبہ ۳۶)

آیت میں لفظ مشرکین اسم ظاہر ہے اور عام ہے تمام مشرکین کو شامل ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال موجود ہے لیکن جب اس کے بعد لفظ کافۃ کا ذکر کیا گیا تو تخصیص کا احتمال بھی ختم ہو گیا اور یہ مفسر ہو گیا' اسی طرح اس کی ایک اور مثال' ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿والذین یرمون المحصنت ثم لم یاتو باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده﴾ (نور:۴)

آیت میں لفظ ﴿ثمانین﴾ ایک خاص عدد ہے جو کمی یا زیادتی کو قبول نہیں کرتا جس کی بناء پر اس میں تاویل کا احتمال نہیں لہٰذا یہ لفظ مفسر ہے۔ ایک اور مثال' اللہ پاک نے ان عورتوں سے عدت کی نفی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا جن کو مباشرت سے قبل طلاق دے دی جائے۔ ﴿فمالکم علیهن من عدة تعتدو نها﴾ (احزاب:۴۹)

آیت میں موجود لفظ ﴿تعتدو نها﴾ اس میں تاویل کا احتمال بھی ختم ہو گیا کہ عدت سے غیر معینہ مدت مراد ہے جس میں مطلقہ عورت اپنے آپ کو روکے رکھے' لہٰذا یہاں عدت مفسر کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کہے' ﴿طلقی نفسك واحدة﴾

تو لفظ طلقی خاص ہے اس میں تین طلاقوں کا احتمال بھی موجود ہے لیکن ایک (واحدۃ) کا ذکر کرنے سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا۔ اسی طرح مفسر کی مثال وہ الفاظ ہیں جن کا ذکر قرآن پاک میں اجمالاً ہوا ہے اور ان کی قطعی تفصیل کہ جس سے ان کا اجمال ختم ہو جائے وہ حدیث پاک سے ہوئی ہے تو وہ بھی مفسر ہو جائے گا جیسے اللہ پاک کا ارشاد ہے۔
﴿اقیموا الصلوۃ وآتوا الزکوۃ﴾ ﴿ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا﴾ (آل عمران:۹۷)

حدیث پاک میں نبی پاک ﷺ نے صلاۃ، زکوۃ اور حج کے معانی کی تفصیل بیان فرمائی ہے اور اپنے افعال واقوال سے ان کے مقصود کو واضح فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ الفاظ بھی اس مفسر کی قبیل سے ہو گئے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا۔

۳۲۲۔ مفسر کا حکم یہ ہے کہ مفسر جس معنی پر قطعی طور پر دلالت کرے اس پر عمل کرنا واجب ہے اور جو تفصیل مفسر کے ذریعے کی جائے اس پر عمل کرنا واجب ہے اور مفسر اگر ان احکام میں سے ہو جو نسخ کو قبول کرتے ہیں تو زمانہ رسالت میں اس میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن آپ ﷺ کی وفات کے بعد وحی کا سلسلہ ختم ہو جانے کی وجہ سے قرآن و سنت میں سے ہر ایک محکم ہے اور محکم میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا۔

۳۲۳۔ تفسیر وتاویل کے درمیان فرق:

تفسیر وہ ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے مفسر تاویل سے محفوظ ہو جاتا ہے اور یہ تفسیر یا تو بذات خود نفس صیغہ سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ ان مثالوں میں جو ہم نے نصوص قرآنیہ سے پیش کیں یا وہ تفسیر اس قطعی اور تفسیری بیان سے حاصل ہوتی ہے جو شارع کی جانب سے وارد ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے صلاۃ، زکوۃ اور حج کی مثالوں میں ذکر کیا جن کی تفسیر احادیث نبویہ ﷺ نے کی اور اس کی وجہ سے وہ تاویل سے محفوظ ہو گئے اور یہ تفسیر نفس صیغہ یا لفظ کے ساتھ ملحق تصور ہوتی ہے اور یہ نص کا جز ہوتی ہے اور تاویل کہتے ہیں کہ اجتہاد کر کے کسی لفظ کی مراد ومعنی کو کسی دلیل ظنی کے ساتھ ثابت کرنا۔ لیکن یہ

تاویل اس مفسر کی طرح جس کی تفسیر کی گئی ہو۔یعنی نص کی مراد کو بذات خود شارع کی جانب سے بیان کر دیا گیا ہو، اسی وجہ سے مجتہدین کی تاویل قطعی نہیں ہوتی اور لفظ کا جو معنی فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لینا بھی ممکن ہوتا ہے۔

(۴) محکم

(مسودة ص۱۶۱، ۱۶۲۔ محلاوی ص۸۶، ۸۷۔ اصول السرخسی ج ص ۱۶۵۔ خلاف ص۱۹۵، ۱۹۶)

محکم لغت میں قطعی اور یقینی چیز کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں محکم وہ لفظ ہے جس کی دلالت بذات خود اپنے معنی پر اتنی قوی ظاہر ہو کہ وہ مفسر کی اپنے معنی پر دلالت سے زیادہ واضح ہو اور محکم تاویل و نسخ کو قبول نہیں کرتا۔ پس اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کی دلالت اس قدر واضح ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے تاویل کا احتمال بالکل ختم ہو جاتا ہے اور وہ نسخ کو قبول نہیں کرتا اس لیے کہ محکم اصل حکم پر دلالت کرتا ہے جس کی طبیعت ہی کسی قسم کے تغیر و تبدل کو قبول نہیں کرتی یا وہ طبعاً نسخ کو قبول تو کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ کوئی چیز متصل ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے نسخ کا احتمال منتفی ہو جاتا ہے۔

ان بنیادی اور اصلی احکام کی مثال کہ جن کی طبیعت ہی نسخ کو قبول نہیں کرتی وہ نصوص ہیں جو اللہ تعالیٰ پر روز قیامت اور رسولوں پر ایمان لانے اور ظلم کی حرمت اور عدل و انصاف کے وجوب کو بیان کرنے کے لیے وارد ہوئے ہیں۔ ان احکام جزئیہ کی مثال جن کے ساتھ ان کی تائید کرنے والے الفاظ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ اللہ پاک کا ارشاد پاکدامن عورتوں کو تہمت لگانے والوں کے بارے میں ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**﴾ (نور:۴)

دوسری جگہ اللہ پاک کا ارشاد ہے حضور ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں سے نکاح کی حرمت کے بارے میں ﴿**وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا**﴾ (احزاب ۵۳)

جناب نبی پاک ﷺ کا ارشاد پاک ہے ﴿الجهاد ماض الى يوم القيامة﴾ محکم کی اس نوع کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور اس جگہ پر یہی قسم مراد ہے اور کبھی کوئی حکم نبی پاک ﷺ کی وفات کے بعد وحی کے منقطع ہو جانے کی وجہ سے محکم ہو جاتا ہے اور اسے محکم لغیرہ کہا جاتا ہے وہ یہاں پر مقصود نہیں۔

۳۲۸۔ محکم کا حکم:

محکم جس معنی پر قطعی طور پر دلالت کرے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس میں اس معنی کے علاوہ کوئی دوسرا معنی مراد لینے کا احتمال نہیں ہوتا اور نہ ہی اس میں نسخ اور باطل کرنے کا احتمال ہوتا ہے۔

۳۲۹۔ واضح الدلالۃ الفاظ کے مراتب:

ہم نے پہلے ذکر کیا کہ جن الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر واضح ہوتی ہے ان کی چار اقسام میں، ظاہر، نص، مفسر، محکم یہ سب واضح الدلالۃ ہیں لیکن ان کی اپنی مراد پر دلالت کے واضح ہونے کی قوت وضعف میں فرق ہے لہٰذا اپنی دلالت کو واضح کرنے میں سب سے زیادہ قوی محکم ہے پھر مفسر، پھر نص اور پھر ظاہر اور یہ ثمرہ اختلاف تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ جب ظاہر اور نص میں تعارض ہو جائے تو نص مقدم ہوتا ہے کیونکہ اس کی دلالت ظاہر سے واضح ہوتی ہے اور جب نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی اور محکم کو سب پر ترجیح دی جائے گی ان کی مثالیں تعارض و ترجیح کی بحث میں ذکر کریں گے۔

❀❀❀

مطلب ثانی

غیر واضح الدلالہ

غیر واضح الدلالۃ وہ لفظ ہے کہ جس کی دلالت اپنے معنی پر مخفی و پوشیدہ ہو پس لفظ خود اپنی مراد پر دلالت نہ کرے بلکہ اس کی مراد کا جاننا کسی امر خارجی پر موقوف ہو ان الفاظ کے مخفی و پوشیدہ ہونے میں کئی درجے ہیں سب سے زیادہ خفاء متشابہ میں ہے اس سے کم مجمل پھر مشکل اور پھر خفی ذیل میں ہم ہر ایک کے بارے میں الگ الگ تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

(۱) خفی (اصول السرخی ج ص ۱۶۷۔محلاوی ص ۸۸٬۸۷۔خلاف ص ۱۹۸٬ ۲۰۰)

خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہو لیکن اس کے معنی کو اس کے بعض افراد پر منطبق کرنے میں کچھ خفاء و پوشیدگی ہو جس میں ان بعض افراد سے اس خفاء اور پوشیدگی کو دور کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہو۔اس کی مثال جیسے لفظ سارق اللہ پاک کے اس ارشاد میں ﴿السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما﴾ اور سارق اس شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے کسی محفوظ جگہ سے چرا لے اور لفظ سارق کا ظاہری معنی یہی ہے کہ یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہے یہاں تک کہ جو شخص اپنی مہارت اور ہاتھ کے فن اور ہاتھ کی صفائی سے بیداری کی حالت میں لوگوں کا مال چرا لے جیسے طرار کہا جاتا ہے اس کو بھی لفظ سارق شامل ہے۔اسی طرح ظاہر کے اعتبار سے لفظ سارق اس شخص کو بھی شامل ہے جو قبروں سے مردوں کے کفن چوری کرے جسے نباش کہا جاتا ہے۔لیکن پہلے یعنی جیب کترے کو طرار کے نام کے ساتھ اور کفن چور کو نباش کے نام کے ساتھ خاص کرنے سے لفظ سارق کی ان دونوں کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار

سے اس کے معنی میں خفاء و پوشیدگی پیدا ہوگئی۔ اس لیے کہ سارق کا معنی ان دونوں پر منطبق ہونا نفس لفظ سے سمجھ نہیں آتا بلکہ اس کے لیے امر خارجی کی ضرورت ہے اور ذہن میں اس خفاء کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دونوں الگ ناموں کے ساتھ خاص ہیں یعنی سارق کے افراد نہیں۔ لیکن غور وفکر کے بعد یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ طرار (جیب کترا) کا اس نام کے ساتھ خاص ہونا سرقہ کے معنی میں زیادتی کو ظاہر کرتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنی چالاکی اور مہارت کی وجہ سے آدمی کو ذرا غافل پا کر بیداری کی حالت میں مال چرا لیتا ہے اس اعتبار سے اس کی چوری زیادہ خطرناک اور اس کا جرم زیادہ سنگین ہے۔ لہٰذا اس کو لفظ سارق شامل ہوگا اور اس پر چوری کی حد جاری ہوگی باقی کفن چور اس کو نباش کے نام کے ساتھ خاص کرنا سرقہ کے معنی میں کمی کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ وہ مال کسی محفوظ جگہ یا کسی حفاظت کرنے والے کی موجودگی میں نہیں چراتا کیونکہ قبر محفوظ مقام نہیں ہوسکتی اور مردہ آدمی حفاظت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا نباش کو لفظ سارق شامل نہیں اور اس پر چوری کی حد جاری نہیں ہوگی بلکہ اسے تعزیر دی جائے گی اور یہ بعض فقہاء کا مذہب ہے جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ۔

جمہور فرماتے ہیں کہ لفظ سارق نباش کو بھی شامل ہے اس لیے کہ اس کا اس نام کے ساتھ خاص ہونے سے سارق کے معنی کا اس کو شامل ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا اس نام کے ساتھ خاص ہونا ایسے ہی ہے جیسے ایک جنس کی مختلف انواع میں ایک نوع کسی خاص نام کے ساتھ متعین ہو کر بھی اس جنس کے تحت شامل رہتی ہے اور یہاں نباش جنس سارق کی انواع میں سے ایک نوع ہے لہٰذا لفظ سارق اس پر بھی صادق آئے گا۔ باقی قبر کا غیر محفوظ ہونا قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ وہ کفن کے لیے محفوظ مقام بن سکتی ہے اس لیے کہ ہر چیز کی حفاظت اسی کے مناسب ہوتی ہے۔ اسی طرح کفن کے غیر محفوظ ہونے سے اس کے مال متقوم ہونے کی نفی نہیں ہوتی لہٰذا مال مسروق کی شرط ثابت ہوگئی اور وہ اس کا مال متقوم ہونا ہے اس بناء پر نباش پر چوری کی حد قائم ہوگی اور یہ جمہور کا

قول ہی راجح ہے۔

اسی طرح خفی کی ایک اور مثال' لفظ قاتل ہے جو حدیث پاک' ((لا یرث القاتل)) میں آیا ہے۔ یہ لفظ عام ہے اور اپنے ظاہر کے اعتبار سے عمداً قتل کرنے والا اور غلطی سے قتل کرنے والے دونوں قسم کے قاتل کو شامل ہے اور قتل عمد کرنے والے پر تو اس کی دلالت ظاہر ہے' لیکن قتل خطاء کرنے والے پر اس کے معنی کو منطبق کرنے میں کچھ خفاء اور پوشیدگی ہے۔ جس کا سبب لفظ قتل کا خطاء کے ساتھ موصوف ہونا ہے اس لیے کہ وراثت سے محروم کرنا ایک سزا ہے اور غلطی سے کوئی جرم کرنا عام طور پر سزا کے مستحق ہونے میں جان بوجھ کر جرم کرنے والے سے مختلف ہوتا ہے۔ تو کیا یہاں وراثت سے محروم کرنے میں یہ دونوں برابر ہیں اور کیا قتل خطاء پر حدیث کا معنی منطبق ہوتا ہے یا نہیں؟ بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ دونوں سزا میں برابر ہیں پس لفظ قاتل قتل خطاء کرنے والے کو بھی ایسے ہی شامل ہوگا جیسے کہ عمداً قتل کرنے والے کو شامل ہے۔ لہٰذا وہ دونوں میراث سے محروم ہو جائیں گے۔ اور اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ غلطی سے قتل کرنے والے پر بھی قاتل کا لفظ صادق آتا ہے اور اسے بھی قاتل کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس نے احتیاط کرنے اور جرم کے ارتکاب سے بچنے میں کوتاہی سے کام لیا ہے۔ لہٰذا اس کوتاہی کی سزا میں وہ میراث سے محروم ہوگا اور اس لیے کہ میراث سے محروم کرنا ایک نامکمل سزا ہے کامل سزا نہیں لہٰذا میراث سے محروم کرنے میں خطاء قتل کرنے والے کو عمداً قتل کرنے والے کے برابر قرار دینے میں کوئی چیز مانع نہیں البتہ قصاص کی سزا میں یہ قاتل عمداً سے مختلف ہے اور دوسری بات کہ اگر اسے یہ ناقص سزا بھی نہ دی جائے تو یہ ورثاء کے درمیان قتل عام ہونے کا سبب ہوگا اور ہر کوئی غلطی سے قتل کرنے کا دعویٰ کرے گا۔ لہٰذا اس دروازہ کو بند کرنے کے لیے اور جرم کا ذریعہ اور کسی چیز کو اس کے وقت سے پہلے جلدی طلب کرنے کو ختم کرنے کے لیے اس کو میراث سے محروم کرنا ضروری ہے اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک حدیث پاک میں موجود لفظ قاتل قتل خطاء کرنے والے

کو شامل نہیں اس لیے کہ قتل کے وقت اس کا کوئی برا ارادہ نہ تھا لہٰذا یہ نا کامل سزا کا مستحق ہے جو کہ قصاص ہے اور نہ ناقص سزا کا مستحق ہے جو کہ میراث سے محروم کرنا ہے۔

یہی حال ہر اس لفظ کا ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہو لیکن اس معنی کو اس کے بعض افراد پر منطبق کرنے میں خفاء و پوشیدگی ہو۔ یہ لفظ ان بعض افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے خفی ہے۔ پس اگر غور و فکر کے بعد ان بعض افراد پر اس کا معنی منطبق ہو سکے تو ان پر اس کا حکم جاری ہوگا اور اگر ان پر اس کے معنی کا انطباق نہ ہو سکے تو ان پر اس کا حکم جاری نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے مثال دی۔ اس مقام پر فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔

۳۳۳۔خفی کا حکم:

یہ ہے کہ جس عارض کی وجہ سے لفظ کو اس کے بعض افراد پر منطبق کرنے میں خفاء پیدا ہوا ہے اس عارض میں غور و فکر کرنا ضروری ہے اگر یہ دکھائی دے کہ لفظ ان افراد کو بھی شامل ہے تو ان افراد کو بھی اس لفظ کے عام افراد میں داخل کر دیا جائے گا اور سب کا ایک حکم ہوگا جیسے کہ لفظ طرار میں ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ لفظ ان بعض افراد کو شامل نہیں تو ان پر حکم نہیں لگایا جائے گا جیسے کہ لفظ نباش میں ہے اور کبھی فقہاء غور و فکر سے حاصل ہونے والے نتیجہ پر متفق ہوتے ہیں اور کبھی ان کا اختلاف ہوتا ہے۔

(۲)مشکل

(اصول السرخسی ج ص ۱۶۸۔ مخلاوی ص ۸۸،۸۹۔ خلاف ص ۲۰۰،۲۰۱۔ اصول فقہ الاستاد ابو زہرہ ص ۱۲۲،۱۲۳)

مشکل قائل کے قول اشکل علی کذا سے ماخوذ ہے یعنی وہ اپنے جیسوں اور اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا اور اصطلاح میں مشکل اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد اپنے جیسے اور الفاظ میں داخل ہونے کی وجہ سے اس طرح مشتبہ ہو جائے کہ جب تک اس کو دوسرے ہم شکلوں سے جدا کرنے والی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس کی مراد معلوم نہ ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مشکل اس کلام یا اس لفظ کو کہتے ہیں

جس میں متعدد معانی کا احتمال ہو اور مراد سب کی ایک ہو لیکن وہ لفظ اپنے ہی جیسے اور الفاظ میں داخل ہوگیا ہو اور وہ مختلف اور متعدد معانی ہیں لہٰذا لفظ کا اپنے ہم شکل الفاظ میں داخل ہونے کی وجہ سے سننے والے پر مراد مخفی ہوگئی اور وہ غور وفکر کا محتاج ہوا اس کو ہم شکل اور ہم امثال سے جدا کرنے کے لیے تو مشکل کے اندر خفاء کا سبب وہ خود لفظ اور صیغہ ہوتا ہے۔اس کے الفاظ مراد پر دلالت نہیں کرتے بلکہ ایک خارجی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جس سے مراد واضح ہو اور یہ خفی سے جدا ہے کیونکہ خفی کے اندر پوشیدگی لفظ کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس لفظ کے معنی کو بعض افراد پر منطبق کرنے میں اشتباہ ہوتا ہے ایسے عوامل کی وجہ سے جو لفظ سے خارج ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔

۳۳۵-مشکل کی چند مثالیں جیسے لفظ مشترک یہ لغت میں ایک سے زائد معنی کے لیے وضع کیا گیا۔ یہ بذات خود کسی خاص معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ کچھ خارجی قرائن ہوتے ہیں جو معنی مقصود کی تعیین کرتے ہیں اور اس مسئلہ میں مجتہدین کی آراء مختلف ہیں۔جیسا کہ لفظ قروء اللہ پاک کے اس ارشاد میں ﴿والمطلقات یتربص بانفسھن ثلثة قروء﴾ لفظ قروء حیض اور طہر دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے اور قرائن ہی اس کی مراد کو متعین کرتے ہیں اسی طرح دوسری مثال لفظ انی اللہ پاک کے اس ارشاد پاک میں ﴿نساء کم حرث لکم فأتو حرثکم انی شئتم﴾ (بقرہ:۲۲۳)

تو لفظ انی لغت میں ''کیف'' کے معنی بھی استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح ''من این'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور قرائن اور سیاق نص ہی معنی کو متعین کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر تعیین ہوتی ہے لہٰذا نص احوال کی عمومیت پر دلالت کرتا ہے محل وجگہ کی عمومیت پر دلالت نہیں کرتا۔

۳۳۶-قوانین وضعیہ میں مشکل کی مثالیں:

عراقی شخصی احوال کے قانون ۱۸۸-۱۹۰۹ کی عبارت یوں ہے۔

''تکمل اھلیة الزواج بتمام الثامنة عشرة'' اس عبارت میں اس بات

کی وضاحت ہے کہ اٹھارہ کی عمر ہو جانے پر شادی کی اہلیت مکمل ہو جاتی ہے۔ لیکن عبارت میں موجود لفظ ''سنة'' یعنی لفظ سال ہجری اور عیسوی دونوں قسم کے سالوں کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ لفظ مشکل کی قبیل سے ہے۔ پس لفظ ''سنة'' کی مراد واضح کرنا ضروری ہے کہ اس سے ہجری سال مراد ہے یا عیسوی سال؟ چنانچہ جب غور وفکر کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس قانون کا تعلق عائلی مسائل سے ہے اور عائلی وخانگی مسائل یہ شریعت اسلامیہ کے مطابق احکام جاری کیے جاتے ہیں اور شریعت اسلامیہ کے حساب و کتاب میں ہجری یعنی قمری سال کا اعتبار ہوتا ہے لہٰذا یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ اٹھارہ سال مکمل ہونے سے قمری اٹھارہ سال مراد ہیں۔

۳۳۷۔مشکل کا حکم

گذشتہ تفصیل کی بناء پر مشکل کا حکم یہ ہے کہ ان قرائن اور دلائل میں بحث اور غور و فکر کی جائے جو قرائن لفظ مشکل کے مرادی معنی پر دلالت کرتے ہیں اور پھر اس تلاش و تتبع اور غور وفکر سے جو نتیجہ حاصل ہو اس پر عمل کیا جائے۔ وہ اس طرح کہ پہلے ہم لفظ کے تمام مفہومات میں غور کریں گے اور ان کو جمع کریں گے پھر ان میں معنی مقصود نکالنے کے لیے غور وفکر کریں گے۔

(۳) مجمل (اصول السرخسی ج ص ۱۸۶۔ حلاف ص ۳۰۴)

مجمل لغت میں مبہم و پوشیدہ چیز کو کہتے ہیں اور لفظ مجمل عربی کے محاورہ ''اجمل الامر ابهمه'' سے ماخوذ ہے اور مجمل کی اصطلاحی تعریف جیسا کہ امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجمل وہ لفظ ہے جس کی مراد متکلم سے پوچھے بغیر اور اس کی طرف سے اس کی وضاحت کیے بغیر معلوم نہ ہو سکے۔ لہٰذا مجمل وہ لفظ ہے جس کی مراد اس طرح مخفی ہو کہ جب تک خود متکلم کی طرف سے اس کی وضاحت نہ ہو اس کا علم نہ ہو سکے۔ اس لیے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہوتا جو اس معنی پر دلالت کرے جو متکلم نے مراد لیا ہے تو مجمل کے اندر خفاء کا سبب لفظی ہے عارضی نہیں۔ یعنی لفظ مجمل خود اپنی مراد پر دلالت نہیں

کرتا اور نہ کوئی لفظی یا حالی قرائن موجود ہوتے ہیں جو اس کی وضاحت کریں بلکہ اس لفظ کی مراد جاننے کے لیے خود شارع کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے۔

اور اجمال کا سبب کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ لفظ مشترک ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسے قرائن موجود نہیں ہوتے جو معنی مطلوب کی تعیین کرسکیں اور کبھی اجمال کا سبب غرابت لفظ ہوتی ہے کہ وہ لفظ اجنبی اور غیر مانوس ہوتا ہے جیسا کہ لفظ "ھلوعا" اللہ پاک کے اس ارشاد میں ﴿ان الانسان خلق ھلوعا﴾ (معارج:۱۹)

اسی وجہ سے اس کے بعد آنے والی آیت نے اس کی تفسیر کی ہے ﴿اذا مسہ الشر جزوعا واذا مسہ الخیر منوعا﴾ دوسری مثال لفظ "قارعہ" جس کی تفسیر خود آیت میں موجود ہے اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿القارعۃ۔ ما القارعۃ۔ ما ادرک ما القارعۃ یوم یکون الناس کا الفراش المبثوث وتکون الجبال کالعھن المنفوش﴾ (قارعہ:۱'۵)

اور کبھی اجمال کا سبب لفظ کو اس کے لغوی معنی سے اصطلاحی معنی کی طرف منتقل کرنا ہوتا ہے جیسے کہ لفظ حج، صلوٰۃ اور لفظ زکوٰۃ اسی وجہ سے احادیث نبویہ میں ان کے معانی شرعیہ کو بیان کیا گیا جو کہ ان الفاظ سے مراد ہیں اور اگر شارع کی جانب سے بیان و وضاحت نہ ہوتی تو ان کے شرعی معانی کو جاننا ممکن نہ ہوتا جو کہ شارع نے ان الفاظ سے مراد لیے ہیں۔

۳۳۸۔مجمل کا حکم:

مجمل کی مراد متعین کرنے میں توقف اختیار کیا جائے جب تک کہ شارع کی جانب سے کوئی ایسی وضاحت نہ ہو جو اس کے اجمال کو زائل کردے اور اس کے معنیٰ کو ظاہر کردے۔لہٰذا جب مجمل کی شارع کی جانب سے کی کوئی ایسی وضاحت ہو جائے جو قطعی ویقینی اور کافی ہو تو وہ مجمل بھی مفسر کے قبیل سے ہو جاتا ہے جیسا کہ زکوٰۃ وصلوٰۃ وغیرہ کی وضاحت خود نبی پاک ﷺ نے بیان فرمائی اور اگر وہ وضاحت اس کیفیت کی

نہ ہوتو وہ مجمل مشکل کے قبیل سے ہو جاتا ہے اور پھر اس کے مقصود کو جاننے اور اس سے اشکال کو دور کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لیے کہ شارع نے جب اس اجمال کی کچھ وضاحت کر دی تو اس کے معنی مقصود کو جاننے کے لیے غور وفکر اور اجتہاد کا دروازہ کھل گیا' اس کی مثال لفظ ربو قرآن پاک میں مجمل وارد ہوا ہے اور احادیث نبویہ میں چھ سودی مالوں کے ساتھ اس کی وضاحت آئی ہے لیکن یہ وضاحت کافی نہیں اس لیے کہ ربو ان ہی کے اندر بند نہیں لہٰذا حدیث میں وارد اموال پر قیاس کرتے ہوئے دیگر سودی اموال کی وضاحت کے لیے اجتہاد جائز ہے۔

(۴) متشابہ (اصول السرخی ج ص ۱۶۹۔ اصول فقہ لاستاذ ابوزہرہ ص ۱۲۲۸' ۱۲۹۔ خلاف ص ۲۰۵)

متشابہ وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد مخفی ہو پس وہ لفظ خود اپنی مراد پر دلالت نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی مراد جاننے کا کوئی اور طریقہ ہوتا ہے اس لیے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہوتا جو اس خفاء کو زائل کرے اور اس کا علم شارع ہی کے پاس ہوتا ہے۔ علماء اصول نے متشابہ کی تعریف میں یہی فرمایا ہے اور اس کی مثال سورتوں کے شروع میں موجود حروف مقطعات سے پیش کی ہے اور اسی طرح اس کی مثال آیات صفات سے بھی دی ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿الرحمن علی العرش استوی﴾ (طہ:۵) ﴿یداللہ فوق ایدیھم﴾ (فتح ۱۰)

درست بات یہ ہے کہ متشابہ کا وہ معنی جو علماء اصول نے مراد لیا ہے یہ اصول کی بحث سے نہیں بلکہ علم کلام کی بحثوں میں سے ہے۔ ہمارے لیے یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ حروف مقطعات اور آیات صفات متشابہ کے قبیل سے نہیں جو یہ مراد لے رہے ہیں۔ بلکہ حروف مقطعات یہ بات بیان کرنے کے لیے آئے ہیں کہ قرآن کریم ان حروف اور ان جیسے دیگر حروف سے تالیف ہے اس کے باوجود انسان ان کے معانی بیان کرنے سے عاجز ہے اور یہ قرآن پاک کی اعجاز اور اس کے من جانب اللہ ہونے کی علامت ہے۔

آیات صفات کے معنی بھی مشہور ہیں ان کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ جو اللہ پاک کی شان کے مناسب ہو۔ یعنی اللہ پاک کے لیے یہ صفات اس طرح ثابت ہوں گی کہ وہ مخلوق کی صفات سے مخالف ہوں۔ پس جس طرح اللہ پاک کی ذات کسی ذات کے مشابہ نہیں اسی طرح اللہ پاک کی صفات بھی دیگر صفات کے مشابہ نہیں اور اس بات پر یہ آیت کریمہ دلالت کرتی ہے ﴿لیس کمثلہ شیء وھو السمیع العلیم﴾ اور یہاں اس بات کا لحاظ رہے کہ جن آیات واحادیث کا عملی احکام شرعیہ سے تعلق ہے ان میں متشابہ الفاظ نہیں پائے جاتے جیسا کہ استقراء سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ اس لیے کہ احکام سے متعلقہ نصوص کا مقصد ان پر عمل کرنا اور ان کی موافقت کرنا ہوتا صرف اعتقاد رکھنا کافی نہیں ہوتا اور اگر وہ نصوص متشابہ ہوں تو ان پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ اور چونکہ یہ اس لیے مشروع ہوئے ہیں کہ ان کے مقتضی پر عمل کیا جائے تو ضروری ہے کہ ان میں کسی قسم کا اشتباہ یا متشابہ نہ ہو۔

✿✿✿

بحث رابع

لفظ کا اپنے معنی پر دلالت کا طریقہ

۳۴۰-تمہید:

اس سے قبل بحث ثالث میں ہم لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے واضح ہونے یا مخفی ہونے کے اعتبار سے تقسیمیں بیان کر چکیں ہیں اس بحث میں ہم لفظ کا اپنے معنی پر دلالت کے طریقوں کو بیان کریں گے اور اس اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں' عبارۃ النص' اشارۃ النص' دلالۃ النص' اقتضاء النص۔ اور اس تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی کبھی نص کی عبارۃ اور ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کبھی اشارۃ النص سے کبھی دلالۃ النص سے اور کبھی اقتضاء النص سے معلوم ہوتا ہے اور یہی لفظ کی معنی پر دلالت کرنے کی اقسام ہیں اور احناف کے علاوہ جمہور نے ایک خاص دلالت کا بھی اضافہ کیا ہے اور وہ مفہوم مخالف ہے ذیل میں ہم دلالت کی تمام اقسام کے بارے میں کلام کریں گے۔

(۱) عبارۃ النص (اصول السرخسی ص ۲۳۶ _ محلاوی ص ۱۰۱)

۳۴۱-عبارۃ النص کا مطلب ہے کہ لفظ اپنے معنی پر اس طرح دلالت کرے کہ محض لفظ سے فوراً اس کا معنی سمجھ آ جائے' چاہے سیاق کلام سے اصالۃ یہی معنی مقصود ہو یا تبعاً یہ معنی مقصود ہو پس ہر وہ معنی جو لفظ کی ذات سے سمجھ میں آئے اور وہ لفظ حقیقتاً یا تبعاً اسی معنی کو بتلانے کے لیے لایا گیا ہے تو اس کو دلالت عبارۃ سے تصور کیا جائے گا اور اس پر نص کے حرفی معنی کا اطلاق ہو گا یعنی وہ معنی جو کلام کے مفردات یا مرکبات سے حاصل ہو۔

۳۴۲-اس کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے:﴿ولا تقتلوا لنفس التی حرم الله الا بالحق﴾ اس آیت کی عبارۃ یعنی الفاظ خود کسی آدمی کو قتل کرنے کی حرمت پر دلالت

کرتے ہیں دوسری مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿واقیمو الصلوۃ وآتوا الزکاۃ﴾ اس آیت کی عبارۃ نماز اور زکوۃ کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے اور آیت کو لانے سے اصل مقصود بھی یہی معنی ہے۔اور کبھی کلام دو یا تین معانی بتلانے کے لیے آتا ہے جن میں بعض حقیقتاً مراد ہوتے ہیں اور بعض تبعاً وضمناً مراد ہوتے ہیں جیسے ارشاد خداوندی ہے ﴿احل اللہ البیع و حرم الربا﴾ عبارۃ کی دلالت سے اس آیت کے دو معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ پہلا معنی بیع اور سود کے درمیان مماثلت کی نفی کرنا اور یہی معنی اصل مقصود ہے اسی لیے اس آیت کو لایا گیا ہے مشرکین کے اس قول کی تردید کرنے کے لیے ﴿انما البیع مثل الربوا﴾ کہ بیع بھی سود کے مثل ہے اور دوسرا معنی بیع کی حلت اور سود کی حرمت بیان کرنا ہے اور یہ معنی آیت سے تبعاً وضمناً مقصود ہے یعنی حقیقتاً کلام کو یہ معنی بتلانے کے لیے نہیں لایا گیا بلکہ یہ معنی تبعاً مقصود ہے دلیل یہ ہے بیع اور سود کے درمیان مماثلت کی نفی بیع کی حلت اور سود کی حرمت کو بیان کیے بغیر نص سے بھی ممکن تھی لیکن جب یہ معنی ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ آیت لانے سے تبعاً یہ معنی مقصود ہے تاکہ اس کے ذریعے آیت کے اصل معنی مقصود تک رسائی حاصل کی جائے۔اس کی دوسری مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ﴾ (النساء:۳)

اس آیت کی عبارۃ تین معنوں پر دلالت کرتی ہے (۱) نکاح کی اباحت (۲) بیویوں کی تعداد کو چار تک محدود کرنا (۳) ظلم وناانصافی کے خوف کی صورت میں ایک پر اکتفاء کرنا۔اور یہ تینوں معانی نص کی عبارۃ اور الفاظ سے سمجھ آتے ہیں۔اور سیاق کلام سے یہ تینوں معانی مقصود ہیں البتہ پہلا معنی سیاق آیت سے تبعاً مقصود ہے کیونکہ حقیقت میں آیت کو آخری دو معنوں پر دلالت کے لیے لایا گیا ہے۔

۳۴۳۔عبارۃ النص فی القوانین

---

(۴) اشارۃ النص (اصول السرخسی ج ۱ ص ۲۳۶، ۲۳۷۔ آمدی ج ۳ ص ۹۲، ۹۳۔ و

خلاف ص ۱۶۶۔ محلاوف ص ۱۰۳)

۳۴۳۔قوانین وضعیہ میں عبارۃ النص کی مثالیں:

قوانین وضعیہ میں عبارۃ سے سمجھے جانے والے مسائل بہت زیادہ ہیں۔اس لیے کہ قانون وضع کرنے والا قانون کو اسی لیے وضع کرتا ہے تا کہ وہ کسی خاص حکم پر دلالت کرے اور نص کے الفاظ اور اس کی عبارت کو اس طرح نظم کے ساتھ ترتیب دیتا ہے کہ وہ اس حکم پر بالکل واضح دلالت کرے۔ پس کسی بھی قانون کی قانونی عبارت کے لئے ایسے معنی کا ہونا ضروری ہے جس پر وہ عبارت دلالت کر رہی ہو۔جیسے عراقی شہری قانون نمبر ۱۰۵۰ میں اس کی مثال ملتی ہے۔قانون کی عبارت یہ ہے: **لا یجوز ان یحرم احد من ملکه الا فی الاحوال التی قررها القانون و بالطریقة التی یرسمها ویکون ذلك فی مقابل تعویض عادل یدفع الیه مقدما**" یعنی کسی آدمی کو اس کی ملکیت سے محروم کرنا جائز نہیں مگر ان ہی حالات میں جو قانون کی طرف سے طے ہیں اور اس طریقہ کے مطابق جو قانون کی طرف سے متعین کیا گیا ہے۔اور اس کے بدلے میں برابر برابر عوض بھی دیا جائے' پس اس قانون کی عبارت ہی حق ملکیت کے تحفظ اور مالک کو بھی اس کی ملکیت سے محروم نہ کرنے پر دلالت کرتی ہے مگر ان ہی حالات میں جو قانون کی رو سے طے شدہ ہیں اور ان حالات میں بھی پہلے اسے اس کی ملکیت کے برابر عوض دیا جائے ،اور عبارت النص سے حقیقتاً یہی معنی مقصود ہے۔

اسی عراقی سزاؤں کے قوانین میں بھی اس کی مثال ملتی ہے جیسے قانون ۶۰ کی عبارت ہے کہ: جو شخص جرم کرتے وقت فاقد الادراک ہو یا اس کا جرم کا ارادہ نہ ہو' پاگل پن کی وجہ سے یا عقل میں فتور و خرابی کی وجہ سے یا نشہ و مدہوشی کی حالت میں ہونے کی وجہ سے اور وہ نشہ بھی کسی ایسے نشہ آور مواد اور نشہ آور چیز کی وجہ سے ہوا ہو جو زبردستی اسے دی گئی یا اسے اس چیز کے نشہ آور ہونے کا علم نہ ہو تو ان تمام حالات میں ایسے جرم کرنے والے آدمی کو مجرم قرار نہیں دیا جائے گا۔اور اس سے اس جرم کے بارے میں نہیں پوچھا

جائے گا۔

اسی طرح عراقی شہری قانون ۱۳۹ میں اس چیز کی صراحت ہے کہ غاصب اگر مغصوبہ مال کو ہلاک کرے یا ضائع کر دے یا اس سے خود ضائع ہو جائے چاہے پوری ضائع ہو یا بعض، اس کی اپنی غلطی وزیادتی کی وجہ سے ہلاک ہو یا کے بغیر زیادتی کے، ہر حال میں غاصب پر ضمان آئے گی اور مغصوبہ ہلاک شدہ مال کا ضامن ہوگا۔

۳۴۴۔ لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو سیاق کلام سے نہ حقیقتاً مقصود ہے اور نہ تبعاً لیکن جس معنی کے لیے کلام لایا گیا یہ اس معنی کو لازم ہے۔ پس نص اس معنی پر نہ اپنے صیغہ و الفاظ سے دلالت کرتا ہے اور نہ اپنی عبارت سے بلکہ اس معنی کی طرف دلالت التزامی طور پر اشارۃً کرتا ہے لہٰذا لفظ کی اس پر دلالت اشارۃً ہوتی ہے عبارۃً نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے وہ دلالت جو لفظ کی معنی غیر مقصود پر دلالت ہوتی ہے دلالت التزامی کہلاتی ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اشارۃً دلالت کبھی مخفی ہوتی ہے کہ اس میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح وہ معنی جس پر نص کی عبارت دلالت کرتی ہے اور وہ معنی جس پر نص اشارۃً دلالت کرتا ہے دونوں کے درمیان ملزوم حقیقی کا پایا جانا ضروری ہے بلکہ ان کے درمیان ایسا تلازم ہونا ضروری ہے جو اس سے جدا نہ ہو سکے اور اس کے لوازم حقیقیہ میں سے ہو۔

۳۴۵۔نصوص شرعیہ سے اشارۃ النص کی مثالیں:

(۱) ارشاد خداوندی ہے: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ (بقرہ: ۲۳۳) اس آیت کی عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دودھ پلانے والی ماؤں کا خرچہ اور ان کا لباس والد کی ذمہ داری ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اولاد کا نسب باپ کی طرف منسوب ہوگا ماں کی طرف نہیں اس لیے کہ آیۃ کریمہ میں ولد کو والد کی طرف صرف اختصاص لام کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے اللہ پاک کے اس قول میں ﴿وعلى المولود له﴾ اور اس آخری معنی کو چند اور معانی بھی

لازم ہیں جو کہ اشارہ النص سے معلوم ہوتے ہیں ان میں چند حسب ذیل ہیں:

(۱) اولاد کا خرچہ اکیلے باپ پر واجب ہوتا ہے جیسے اولاد کے نسب میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اسی طرح ان کے خرچہ میں بھی اس کا کوئی شریک نہیں ہوگا۔

(۲) باپ کو اختیار ہے کہ وہ اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنی اولاد کے مال میں سے لے سکتا ہے۔ اس لیے کہ ولد کی نسبت باپ کی طرف لام ملک کے ساتھ کی گئی ہے اور اولاد کی ذات کا مالک ہونا تو ممکن نہیں کیونکہ وہ آزاد ہے البتہ اس کے مال کا مالک ہونا ممکن ہے لہٰذا ضرورت کے وقت مال لینا جائز ہے۔

(۱) ارشاد خداوندی ہے: ﴿احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نساء کم﴾ (بقرہ: ۱۸۷) نص کی ظاہری عبارۃ سے رمضان میں رات کے آخری حصے تک بیوی کے ساتھ مباشرت کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن اس جواز اور اس کو اس وقت تک یعنی رات کے آخری حصے تک بڑھانے سے یہ بات لازم آتی ہے کہ کبھی روزہ دار کی حالت جنابت میں ہی صبح ہو جائے تو اس صورت میں اس کے اندر دو وصف جمع ہو جائیں گے اور روزہ دار میں ان دونوں کا جمع ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ ان دونوں میں منافات نہیں۔

ثالث: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿للفقراء الذین اخرجوا من دیارھم و اموالھم یبتغون فضلا من اللہ و رضوانا﴾ (الحشر: ۸) یہ آیت مبارکہ اس بات پر دلالت کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مہاجرین صحابہ کرامؓ بھی مال غنیمت میں سے اپنے حصے کے مستحق ہیں اور اشارۃ النص سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان مہاجرین صحابہ کے وہ مال و جائیداد جو مکہ میں ان کی ملکیت میں تھے اب ان کی ملکیت سے خارج ہو گئے۔ اس لیے کہ آیت مبارکہ میں ان کو لفظ ''فقراء'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس ان کے اموال کا ان کی ملکیت سے زائل ہو جانے والا معنی آیت سے مقصود نہیں ہے اور نہ ہی اس معنی پر دلالت کے لئے آیت لائی گئی ہے، لیکن یہ معنی آیت مبارکہ میں موجود لفظ ''فقراء'' کو لازم ہے۔

رابع: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ (الانبیاء: ۷) اس نص کی عبارت اہل علم لوگوں سے مسائل دریافت کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ یہی معنی عبارۃ النص سے متصور ہے۔ اور اہل علم سے مسائل دریافت کرنے کے لئے اہل علم لوگوں کا پیدا کرنا ضروری ہے تاکہ ان سے مسائل دریافت کرنا ممکن ہو سکے اور یہ معنی آیت مبارکہ سے مقصود نہیں ہے بلکہ اس معنی پر اشارۃ النص کے ذریعے دلالت ہوتی ہے۔

خامس: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وشاورهم في الامر﴾ (آل عمران: ۱۵۹) یہ آیت عبارۃ النص کے ذریعے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اسلام میں اصل حکم مشورے کا ہے یعنی اسلام شورائی نظام کا متقاضی ہے اور مشورے کا حکم مستلزم ہے ایک جماعت پیدا کرنے کے وجوب کو کہ جس سے اپنے امور میں مشورہ کیا جا سکے۔ اس لیے کہ امت کے ہر فرد سے مشورہ ممکن نہیں اور یہ معنی عبارۃ النص سے مقصود نہیں لہٰذا اس معنی پر دلالت اشارۃ النص کے ذریعے ہوگی۔

سادس: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ (الاحقاف: ۱۵) اور دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وفصاله في عامين﴾ (لقمان: ۱۴) ان دونوں آیات سے اشارۃ النص کے طریقے پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے جیسا کہ دونوں آیات میں غور وفکر سے سمجھ آتا ہے۔

سابع: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ((اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم)) یعنی اس طرح کے دنوں میں ان کو سوال کرنے سے بے نیاز کر دو۔ پس آیت سے ثابت ہونے والا حکم عید کے دن فقیر کو صدقہ فطر اداء کرنے کا واجب ہونا ہے۔ اس لیے کہ یہ حدیث پاک حقیقت میں اسی معنی کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اور یہی معنی نفس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔ اور اس آیت سے اشارۃ النص کے ذریعے ثابت ہونے والے کئی احکام ہیں۔

الف: صدقہ فطر صرف غنی مالدار آدمی پر واجب ہے اس لیے کہ کسی دوسرے کو غنی کرنا بذات خود غنی ہونے کے ساتھ متحقق ہو سکتا ہے۔

ب: صدقہ فطر غریب ومحتاج آدمی کو دینا واجب ہے مالدار کو نہیں، تا کہ غنی کرنا متحقق ہو سکے۔

ج: صدقہ فطر میں مطلق مال دینا واجب ہے، اس لیے کہ اس سے مقصود کسی غریب کو غنی و بے نیاز کرنا ہے اور وہ نقدی پیسوں یا پیسوں کے علاوہ دیگر اشیاء دونوں کے ساتھ ممکن ہے۔ گذشتہ مثالوں میں غور وخوض کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ لازمی معانی جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتے ہیں کبھی اس قدر خفی ہوتے ہیں کہ غور وفکر اور گہری نظر کے بغیر حاصل نہیں ہوتے، اور کبھی بعض لوگوں کا ان معانی کی طرف ذہن ہی نہیں جاتا۔ اور صرف فقہ میں پختہ کار علماء وفقہاء ہی ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔ بخلاف ان معانی کے جو عبارۃ النص سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ اس درجہ واضح ہوتے ہیں کہ غیر فقیہہ بھی ان کا ادراک کر سکتا ہے۔

۳۴۶-قوانین وضعیہ میں اشارۃ النص کی مثالیں:

عراقی قوانین حدود وسزا میں قانون ۱۱۱-۱۹۶۹ء کی عبارت اس طرح ہے کہ:

زوجین میں سے کسی ایک کی جانب سے زنا کا دعویٰ دائر کرنا یا اس پر عمل درآمد کرنا جائز نہیں جب تک دوسرا جز دشکایت نہ کرے، پس یہ قانون اشارۃ النص کے ذریعے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زوجین میں سے کسی کا زنا کا جرم کرنا زوج آخر کے حق میں جنایۃ وجرم شمار ہوگا، معاشرے کے حق میں جنایۃ تصور نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ معنی لازم ہے اس معنی کو جو عبارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے اور وہ ہے صرف زوج آخر کی جانب سے دعویٰ زنا دائر کرنا، اس لیے کہ اگر قانون وضع کرنے والے کی نظر میں زنا معاشرے کے حق میں جنایۃ ہوتا تو اس سے عام حکم متعلق ہوتا جیسے چوری کرنا، اور صرف زوج آخر کی شکایت پر دعویٰ دائر کرنا موقوف نہ ہوتا جیسے کہ ان عام جرائم کا حکم ہے جو معاشرے کے

حق میں جنایۃ تصور ہوتے ہیں، اس جگہ عراقی قانون شریعت اسلامیہ کے قانون کے مخالف ہے اس لیے کہ شریعت اسلامیہ زنا کو معاشرے کا جرم قرار دیتی ہے اور اس پر سزا دینا اللہ تعالیٰ کا حق ہے یعنی پورے معاشرے کا حق ہے اور زوجین میں سے اگر کوئی زنا کرے تو دعویٰ دائر کرنا کسی ایک کی شکایت پر موقوف نہیں ہوتا۔

اور اسی طرح کا معنی عراقی سزاؤں کے قانون نمبر ۳۷۹ کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ جس کی عبارت اس طرح ہے: "**وللزوج كذلك ان يمنع السيه في تنفيذ الحكم الصادر على زوجه**" اشارۃ النص سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ زوجین میں سے کسی کا زنا کرنا زوج آخر کے حق میں جنایۃ ہے، معاشرے کے حق میں جنایۃ نہیں۔ اس لیے کہ حکم نافذ ہونے سے روک دینے کا اختیار ہونے کو یہ معنی لازم ہے، اس لیے کہ اگر یہ معاشرے کے حق میں جنایۃ ہوتی تو اس کے لئے سزا ساقط کرنے کا حق ثابت نہ ہوتا۔

ثانی: عراقی سزاؤں کے قانون ۶ کی عبارت سے بھی اشارۃ النص کی مثال ملتی ہے جو کہ اس طرح ہے: "اس قانون کے احکام ان تمام جرائم پر لاگو ہوں گے جو عراق میں کیے جائیں گے اور تمام احوال میں قانون جاری ہوگا ہر اس شخص پر جو ایسے جرم میں شریک ہوا جو مکمل یا بعض عراق میں کیا گیا' اگرچہ اس کی شراکت خارج عراق میں ہو اور چاہے وہ فاعل ہو یا شریک ہو"

اس قانون کی عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عراقی سزاؤں کے قانون کے تمام احکام عراق میں کیے جانے والے جرائم کے تمام مرتکبین پر جاری کرنا واجب ہے اور اشارۃ النص کے ذریعے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عراق کے اطراف میں رہنے والے لوگوں پر عراقی سزاؤں کے یہی قانون جاری ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ احکام پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں وہ بھی عراقیوں کی طرح ہیں۔

دلالت النص

۳۴۷۔ لفظ کی دلالت اس بات پر کہ نص میں مذکور کا حکم اس کے لیے ثابت ہے جو اس میں مذکور نہیں کیونکہ حکم کی علت میں وہ دونوں مشترک ہیں جو محض لغوی طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی زبان سے واقف ہر شخص اسے جان لیتا ہے بغیر اجتہاد اور غور وفکر کے۔ چونکہ دلالت کے ذریعے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہ نص کے معنی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے لفظ سے۔ اسی وجہ سے کچھ لوگ اسے دلالۃ الدلالۃ اور کچھ فحوی الخطاب کہتے ہیں۔ کیونکہ کلام سے مقصود اس کا معنی ہوتا ہے۔ شوافع اسے مفہوم الموافقۃ کہتے ہیں کیونکہ سکوت کے مقام پر لفظ کا مدلول منطوق کے محل میں اس کے مدلول کے موافق ہوتا ہے۔ چنانچہ مسکوت عنہ حکم میں منطوق کے موافق ہوگا۔ جس طرح کچھ لوگ اسے قیاس جلی کا نام دیتے ہیں اور کچھ دلالۃ الاولی کا۔ کیونکہ مسکوت عنہ حکم کے زیادہ مناسب ہوتا ہے بنسبت منطوق کے۔ کیونکہ اس میں علت منطوق کی نسبت زیادہ قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔

جب نص کی دلالت کسی حکم پر ہو کسی خاص واقع میں اور ایک اور واقع بھی پایا جائے جو کہ علت میں پہلے کے برابر ہے یا اس سے اولی ہے۔ تو یہ مساوات یا اولیت محض لغوی طور پر سمجھ میں آجائے گی اور ہلکی نظر سے ہی بغیر اجتہاد اور غور وفکر کے۔ کیونکہ فوراً یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ یہ نص دونوں واقعوں کو شامل ہے اور منصوص علیہ کا حکم مسکوت عنہ کے لیے ثابت ہے یا دوسرے واقعہ کے لیے ثابت ہے۔

۳۴۸۔ شرعی نصوص اور رائج الوقت قوانین سے مثالیں:

ا۔ شرعی نصوص سے مثالیں:

(۱) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿فلا تقل لهما اف﴾ (الاسراء/۲۳) والدین کے سامنے اولاد کے اف کہنے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کلمے سے انھیں تکلیف ہوگی۔

ذہن میں فوراً یہ بات آجاتی ہے کہ انھیں مارنا اور گالی دینا بھی حرام ہوگا کیونکہ مارنا اور گالی دینا تکلیف کے اعتبار سے کلمہ اف سے زیادہ ہے۔ تو مارنا اور برا بھلا کہنا اف کی نسبت زیادہ حرام ہوگا۔ چنانچہ مسکوت عنہ منطوق سے زیادہ لائق ہے حکم کے اور یہ بالکل واضح ہے اجتہاد اور تأمل کی ضرورت نہیں۔

(۲) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یا کلون فی بطونھم نارا وسیصلون سعیرا﴾ (النساء: ۱۰) پس یہ آیت اپنی عبارت ہی سے اس بات کی خبر دیتی ہے کہ یتیموں کا مال ناحق طریقے سے کھانا حرام ہے۔ اس آیت سے دلالت النص کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مال کو جلا ڈالنا یا کسی بھی طریقے سے ضائع کر دینا بھی حرام ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں ناحق مال کھانے کے مساوی ہیں جو کہ ایسے یتیم کے مال پر زیادتی کر کے کھایا جا رہا ہو جو اس زیادتی کو روک نہیں سکتا۔ پس یہ نص اپنی عبارت سے تو ناحق یتیموں کے مال کھانے کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور دلالت النص کے طریقے سے اسے جلانے اور ضائع کرنے کی حرمت کو ثابت کرتی ہے۔ اس مثال میں مسکوت عنہ حکم کی علت منطوق کی علت کے مساوی ہے۔

(۳) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء﴾ آیت کریمہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقہ پر عدت واجب ہے تاکہ رحم خالی ہو جائے۔ اس علت کو اہل زبان سمجھتے ہیں اور یہ علت اس عورت کے اندر بھی پائی جاتی ہے جس کا نکاح کسی بھی سبب مثلاً ارتداد کی وجہ سے فسخ قرار دیا جائے۔ دلالت النص کے ذریعے اس پر بھی عدت واجب ہوگی۔ یہاں مسکوت عنہ میں علت منطوق کے مساوی ہے۔

اس سے دلالت النص اور قیاس کے مابین فرق واضح ہو جاتا ہے وہ یہ کہ مفہوم موافق کی برابری یعنی مسکوت عنہ کا حکم کی علت میں منطوق کے برابر ہونا محض لغوی اعتبار سے سمجھ میں آتا ہے اجتہاد اور تامل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب کہ مقیس کا علت میں مقیس علیہ کے برابر ہونا یہ بغیر تامل اور اجتہاد کے سمجھ میں نہیں آتا۔ اس میں محض لغوی فہم کافی نہیں۔

ب:- رائج الوقت قوانین سے مثالیں۔

اقتضاءالنص

۲۴۸-لغت میں اقتضاء کا معنی ہوتا ہے طلب کرنا:

علامہ سرخسی اس کی اصطلاحی تعریف یوں کرتے ہیں: اقتضاء النص کہتے ہیں منصوص علیہ پر ایسی زیادتی جس کی تقدیم شرط ہو‘ تا کہ منظوم مفید حکم یا موجب حکم ہو سکے۔اس کے بغیر منظوم کو عامل بنانا ممکن نہ ہو۔

ایک دوسری تعریف یہ ہے کہ اقتضاء النص سے مراد یہ ہے کہ لفظ کی مسکوت عنہ پر دلالت کلام کی صداقت‘ صحت اور استقامت پر موقوف ہو۔یعنی اسے کلام میں مقدر ماننا پڑے۔

۳۰۰-مثالیں:

(۱) اللہ پاک کا ارشاد ہے:﴿حرمت علیکم امھاتکم و نباتکم﴾ اس میں نص کے تقدیری معنی یہ ہیں کہ تم پر ماؤں اور بیٹیوں سے نکاح کرنا حرام ہے اور اس معنی پر لفظ کی دلالت اقتضاء النص کے طریقے پر ہے۔کیونکہ حرمت کا تعلق ذات سے تو نہیں البتہ اس فعل سے ہے جو ذات سے متعلق ہے اور وہ نکاح ہے۔

(۲) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر﴾ یعنی انھیں کھانا اور ان سے فائدہ حاصل کرنا۔اور یہ معنی لفظ کی اقتضاء النص کے اعتبار سے دلالت سے حاصل ہوتا ہے۔کیونکہ تحریم کا تعلق ذات کے ساتھ تو نہیں ہو سکتا۔اس کا تعلق مکلف کے فعل کے ساتھ ہوگا۔پس مقتضی کو ہر نص میں اس کے مناسب کے اعتبار سے مقدر ماننا جائے گا۔

(۳) آپ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے: اللہ پاک نے میری امت سے بھول، غلطی اور جس چیز پر انھیں مجبور کیا گیا ہو، اٹھا دیا ہے۔ کلام کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو فعل غلطی یا بھول یا مجبوراً کیا گیا ہو اس فعل کو اٹھا دیا گیا ہے۔ یا غلطی یا بھول یا اکراہ امت میں واقع ہی نہیں ان کا وجود ہی نہیں۔ اور یہ دونوں معنی درست نہیں۔ کیونکہ جس چیز کا وقوع ہو اس کا رفع کیسے ممکن ہے۔ جب کہ یہ امور عملی طور پر امت میں وقوع پذیر ہیں۔ کلام کی صداقت اور صحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ لفظ حکم یا لفظ اثم کو مقدر مانا جائے۔ چنانچہ حدیث یوں ہوگی، میری امت سے ان اشیاء کا حکم اٹھا لیا گیا ہے جس سے یہ صادر ہو رہی ہیں۔ لفظ اثم مسکوت عنہ ہے اور کلام کی صداقت اس کے مقدر ماننے پر موقوف ہے جس کا اعتبار اقتضاء النص کے ذریعے حدیث کے مدلول سے کیا گیا ہے۔

(۴) کسی انسان کا کسی دوسرے سے کہنا جو بکریوں کا مالک ہو: میری طرف سے دس دینار کے عوض انھیں فقراء پر صدقہ کر دو۔ اقتضاء النص کے طور پر یہ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بکریوں کے مالک سے دس دینار میں بکریاں خریدی جائیں کیونکہ بکریوں کا مالک تو فقراء پر صدقہ کرنے کی نیت نہیں کر رہا ہاں جب وہ اسے خریدنے کا حکم دے گا تو پھر ہی نیت کر سکے گا۔ چنانچہ اقتضاء النص کے طور پر خریدنا ثابت ہو رہا ہے۔

۳۵۱- دلالات کا خلاصہ:

دلالت العبارت، دلالۃ الاشارۃ، دلالۃ الدلالۃ اور دلالۃ الاقتضاء میں جو ہم نے گفتگو کی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالۃ العبارۃ کہتے ہیں نص کی اپنے صیغے اور الفاظ کے اعتبار سے حکم پر دلالت کرنا جبکہ کلام لانے کا مقصد بھی یہی ہو اور اس حکم کو کہا جاتا ہے کہ یہ عبارت النص سے ثابت ہے۔

دلالۃ الاشارہ کہتے ہیں نص کی اپنے صیغے اور الفاظ کے ذریعے حکم پر دلالت کرنا جب کہ کلام اس مقصد کے لیے نہ لایا گیا ہو۔ اور اس حکم کے بارے کہا جاتا ہے کہ یہ اشارۃ النص کے ذریعے ثابت ہے۔

دلالت النص کہتے ہیں کہ نص کی حکم پر دلالت یعنی نص کے صیغے اور الفاظ کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ لفظ کی روح اور مفہوم کی دلالت ہو۔ اس حکم کے بارے کہا جاتا ہے کہ یہ دلالت النص سے ثابت ہے۔

دلالت الاقتضاء کہتے ہیں کہ نص کی دلالت نہ اس کے صیغے' الفاظ اور نہ معنی کی وجہ سے ہو بلکہ وہ دلالت ایسے زائد امر کی وجہ سے ہو جو کلام کی صحت' استقامت اور صداقت کے لیے کلام میں اس کے مقدر ماننے کو ضروری خیال کرے۔

دلالات کے اس خلاصے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ معنی جو دلالت کے ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے ثابت ہو اس کا اعتبار نص کے مدلول سے ہوگا اور اس کے ساتھ ثابت ہوگا۔ اور نص اس پر دلیل ہوگی۔ اسی وجہ سے ان چاروں دلالتوں کو نص کے منطوق کی دلالتیں کہتے ہیں اور یہ مفہوم مخالف کی دلالت کے مقابل ہیں جس کے بارے میں ہم بات کرنے جا رہے ہیں۔

مفہوم مخالف

۳۵۲۔ ہم نے پیچھے کہا کہ لفظ کا مسکوت عنہ کے حکم میں منطوق کے ساتھ برابری پر دلالت کرنا دلالت لفظی کہلاتا ہے اور اسے دلالت النص یا مفہوم موافق کہتے ہیں۔

باقی لفظ کا منطوق کے حکم کی نقیض کے مسکوت عنہ کے لیے ثبوت پر دلالت کرنا یعنی حکم میں مسکوت عنہ منطوق کے مخالف ہو اسے مفہوم مخالفت کہتے ہیں۔ پہلے حکم کو منطوق النص اور دوسرا حکم جو مسکوت عنہ کے لیے ثابت ہو اسے مفہوم مخالف یا دلیل الخطاب کہتے ہیں۔

اس کے بارے میں علامہ آمدی فرماتے ہیں: مفہوم مخالف کہتے ہیں کہ لفظ کا مدلول سکوت کے مقام میں اس کے اس مدلول کے مخالف ہو جو منطوق کے محل میں ہو۔ اسے دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خطاب اس پر دال ہوتا ہے۔

۳۵۳-اقسام:

جو لوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے ہاں اس کی متعدد اقسام ہیں۔ چند مشہور اور اہم اقسام یہ ہیں:

(۱) مفہوم الصفۃ: - ایسے لفظ کی دلالت جو کسی صفت کے ساتھ مقید ہو اس وصف کے منتفی ہونے کے وقت اس کے حکم کی نقیض پر۔ یہاں وصف سے مراد مطلقاً قید ہے نہ کہ شرط، غایت اور عدد۔ یہاں وصف سے مراد وہ ہے جو نعت سے عام ہے۔ چاہے وہ نحوی نعت ہو جیسے فی الغنم السائمۃ زکاۃ یا باعتبار مضاف کے جیسے سائمۃ الغنم یا باعتبار مضاف الیہ کے جیسے: مطل الغنی ظلم۔ یا ظرف زمان ہو۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿اذا نودی للصلاۃ من یوم الجمعۃ﴾ یا ظرف مکان ہو۔ جیسے فی بغداد۔

مثال: اللہ پاک کا ارشاد ہے

﴿ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات﴾ (النساء:۲۵)

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد عورتوں سے جب نکاح نہ کر سکے تو مؤمنہ باندیوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور مفہوم مخالف کی رو سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر مؤمنہ باندیوں سے نکاح کرنا جائز نہیں۔

اسی طرح اس کی اور ایک مثال:

اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿وحلائل ابنائکم الذین من اصلا بکم﴾ (النساء:۲۳) مفہوم مخالف کی رو سے اس آیت کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ غیر صلبی اولاد کی بیویوں سے نکاح جائز ہے۔

ایک اور مثال:

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ﴿فی السائمۃ زکاۃ﴾ مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

آپ ﷺ کا ارشاد ہے ﴿فمن باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع﴾

مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر مؤبرہ کا پھل بائع کے لیے نہ ہوگا۔

اسی طرح حضرت جابر فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے شفعہ کا فیصلہ کیا ہر اس شراکت داری میں جس کی تقسیم نہیں ہوئی تو مفہوم مخالف یہ نکلا کہ تقسیم شدہ میں شفعہ جائز نہیں۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے لی الواجد یحل عرضه وعقوبته مفہوم مخالفت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرض دار جو فقیر ہو اس کی عزت وآبرو اور سزا میرے لیے حلال نہیں۔

(۲) مفہوم شرط:

لفظ کی دلالت جو مفید حکم ہو اور شرط کے ساتھ معلق ہو شرط کے نہ ہونے کے وقت اس کی نقیض کے ثبوت پر۔ یعنی تعلیق بالشرط شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کے وجود کو ثابت کرتی ہے اور شرط کے نہ پائے جانے کے وقت عدم حکم کو۔

مثالیں:

(۱) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات﴾ مفہوم مخالف یہ ہے کہ جب آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت ہو تو مؤمن باندیوں سے نکاح کرنا جائز نہیں۔

(۲) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن﴾ (الطلاق: ۶) دلالت العبارت کے ذریعے اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عورت کو طلاق بائنہ دی گئی ہو اور وہ حاملہ بھی ہو تو نفقہ واجب ہے اور مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حاملہ نہ ہو تو نفقہ واجب نہیں۔

(۳) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فکلوه هنیئا مرئیا﴾ (النساء: ۶) آیت کریمہ سے معلوم

ہوا کہ خاوند کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کے مہر میں سے وہ حصہ لے لے جسے وہ اپنی رضا سے دے۔ جب کہ مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عورت راضی نہ ہو تو مہر میں سے کچھ بھی لینا حرام ہے۔

(۴) حضور ﷺ کا ارشاد ہے ((الواهب احق بهبته اذا لم يثب عنها)) حدیث سے معلوم ہوتا کہ ھبہ میں رجوع کا حق اس وقت تک ہے جب تک اس سے عوض نہ لے لے اور مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ھبہ میں عوض لے لیا تو واھب کے لیے ھبہ سے رجوع کرنا جائز نہیں۔

(۳) مفہوم الغایۃ:

اگر کوئی حکم کسی غایت کے ساتھ مقید ہو تو غایت کے بعد لفظ کا اس حکم کی نقیض پر دلالت کرنا مفہوم الغایہ کہلاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ (البقرہ:۲۳۰) یہ نص مطلقہ ثلاثہ کے حلال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ حکم ایک غایۃ کے ساتھ مقید ہے جو کہ طلاق دینے والے شوہر کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے شادی کرنا، پس مفہوم مخالف اس غایت کے بعد یعنی زوج ثانی سے جدائی اور اس کی عدت گزارنے کے بعد زوج اول کے لئے اپنی مطلقہ بیوی سے دوبارہ نکاح کی حلت پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وكلو واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر﴾ (البقرہ:۱۸۷) اس نص سے رمضان المبارک کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانے، پینے کی حلت معلوم ہوتی ہے۔ اور مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس غایت یعنی طلوع فجر کے بعد کھانا، پینا حلال نہیں۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے: ﴿ويسئلونك عن المحيض، قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض، ولا تقربوهن حتى يطهرن، فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾

(البقرہ:۲۲۲)اس نص کا مفہوم مخالف، عورتوں کا حیض سے پاک ہونے کے بعد ان کے قریب جانے کی اباحت ہے۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئ الی امر اللّٰہ﴾ (الحجرات:۹) مفہوم مخالف قتال نہ کرنے پر دلالت کرتا ہے اگر وہ باغی جماعت اللہ تعالیٰ کے حکم پر لوٹ آئے۔

(۴)مفہوم العدد:

لفظ کی دلالت اس عدد کے علاوہ میں حکم کی نقیض پر اگر حکم کسی عدد کے ساتھ مقید ہو، یعنی اگر حکم کسی عدد خاص کے ساتھ معلق ہو تو لفظ اس عدد خاص کے علاوہ اس حکم کی نقیض پر دلالت، چاہے وہ عدد غیر عدد خاص سے کم ہو یا زیادہ، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فاجلدوھم ثمانین جلدۃ﴾ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس عدد خاص یعنی اسی کوڑوں سے کم یا زیادہ جائز نہیں ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد پاک ہے: ﴿فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام﴾ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ دنوں کی اس مخصوص تعداد کے علاوہ جائز نہیں۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مئۃ جلدۃ﴾ مفہوم مخالف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حد زنی میں اس عدد سے کم یا زیادہ کوڑے لگانا جائز نہیں۔

(۵)مفہوم اللقب:

اگر حکم کسی اسم علم کے ساتھ مقید ہو تو لفظ اس اسم علم کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کرے اور اسم علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے صفت پر دلالت نہ کرے، چاہے وہ اسم علم ہو جیسے "قام زید" یا اسم نوع ہو جیسے "فی الغنم زکاۃ"

مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿محمد رسول اللہ﴾ (الفتح:۲۹)اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ محمد ﷺ کے علاوہ کوئی اللہ کا رسول نہیں۔

اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿حرمت علیکم امھاتکم الخ﴾ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں مذکورہ عورتوں کے علاوہ آدمی کے لیے حرام نہیں۔

اسی طرح اس کی ایک مثال نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ﴿فی البر صدقة﴾ اس کا مفہوم مخالف ہے کہ گندم کے علاوہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

۳۵۴۔ مفہوم مخالف پر عمل کی شرائط:

مفہوم مخالف اپنی تمام اقسام کے ساتھ کلام میں موجود حکم کی نقیض کو مسکوت یعنی غیر موجود حکم کے لئے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ چاہے حکم منطوق یعنی کلام میں موجود حکم مثبت ہو یا منفی۔ اور مفہوم مخالف کے قائلین کے نزدیک اس پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس قید کے ساتھ حکم مقید ہے، اس قید کا مسکوت کے لئے حکم منطوق کی نفی کے علاوہ کوئی اور فائدہ نہ ہو، یعنی قید نہ ہونے کی صورت میں حکم کی بھی نفی ہو جائے۔ پس اگر اس قید کا اس کے علاوہ کوئی اور فائدہ بھی ہو تو وہ مفہوم مخالف حجت نہ ہوگا۔ اور اس پر عمل کرنا درست نہیں۔ مثلاً کوئی قید اکثری ہو احترازی نہ ہو جیسے محرمات کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساء کم اللاتی دخلتم بھن﴾ (النساء: ۲۳) پس آیت مبارکہ میں ﴿فی حجورکم﴾ کی قید، قید احترازی نہیں بلکہ قید اکثری ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر لوگوں میں معمول یہی ہے کہ عورت جب کسی آدمی سے شادی کرتی ہے اور اس عورت کی پہلے شوہر سے بیٹی بھی ہو تو وہ اسے اپنے نئے شوہر کے گھر میں ساتھ ہی لے جاتی ہے تاکہ اس کی تربیت وغیرہ ہو سکے۔ لہٰذا اس کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ بیوی کی سابقہ شوہر سے بیٹی اس کی ماں کے ساتھ مباشرت کرنے کی وجہ سے شوہر پر حرام ہو جاتی ہے چاہے وہ لڑکی اس شوہر کی پرورش وحفاظت میں ہو یا پرورش وحفاظت میں نہ ہو۔

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿یاایھا الذین آمنوا لاتأکلوا الربا اضعافا مضاعفة﴾ (آل عمران: ۱۳۰) اس کے مفہوم مخالف پر بھی عمل نہیں کیا جائے

گا، اور وہ سود کا جائز ہونا ہے اگر اضعافا مضاعفہ نہ ہو۔ اس لیے کہ سودی معاملات میں یہ قید احترازی ہے کیونکہ یہ شروع میں تھوڑا ہی ہوتا ہے پھر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتا جاتا ہے اور دوگناہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس قید سے جس کے ساتھ حکم مقید ہے تکثیر اور مبالغہ مقصود ہو تو تب بھی مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**استغفرلهم او لا تستغفرلهم ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم**﴾ (التوبہ: ۸۰) آیت مبارکہ میں ﴿**سبعين**﴾ کا لفظ قید احترازی نہیں بلکہ اس سے استغفار میں مبالغہ مقصود ہے اور یہ مقصود ہے کہ استغفار کرنے والا جس قدر زیادہ استغفار کرلے، استغفار کیے جانے والے کے لئے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لٰہذا یہ نص اپنے مفہوم مخالف کی وجہ سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اس عدد سے زیادہ استغفار کرنے کی صورت میں اس شخص کو فائدہ ہوگا جس کے لئے استغفار کی گئی ہے۔

حجیت مفہوم مخالف:

جمہور علماء کے نزدیک مفہوم لقب میں مفہوم مخالف پر عمل کرنا صحیح نہیں اور یہی مذہب صحیح ہے، اس لیے کہ مفہوم لقب میں جس اسم کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے اس سے حکم کی نفی متصور نہیں ہوتی جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ((**في الغنم زكاة**)) اس ارشاد پاک سے یہ بات نہیں سمجھی جاسکتی کہ اونٹ اور گائے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**في البر صدقة**" اس سے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ جوار میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور مفہوم اللقب کے حجت نہ ہونے کے بارے میں نصوص شرعیہ، قوانین وضعیہ، مؤلفین کی عبارات اور لوگوں کے عام معاملات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس کسی کہنے والے کا یہ کہنا "**دين المتوفي يودي من تركته**" یعنی مرنے والے کا قرضہ اس کے ترکہ میں سے ادا کیا جائے گا، اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف قرضہ ہی اس کے بقیہ مال سے ادا کیا جائے گا اور اس کی وہ وصیتیں جو بالکل صحیح ہوں وہ اس کے مال سے ادا نہیں کی

جائیں گی۔ اسی طرح قائل کا یہ قول: ((البیع ینقل الملکیۃ)) یعنی بیع ملکیت منتقل کرنے کا ذریعہ ہے، اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ بیع کے علاوہ کسی اور ذریعے سے ملکیت منتقل نہیں ہو سکتی۔

اور تمام علماء اصول کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نصوص شرعیہ کے علاوہ میں مفہوم الوصف، مفہوم الشرط، مفہوم الغایہ اور مفہوم العدد قابل حجت ہیں۔ یعنی احکام شرعیہ کے علاوہ لوگوں کے عمومی معاملات وتصرفات اور مؤلفین وفقہاء کی عبارات میں ان کو حجت بنایا جا سکتا ہے۔ اسی بناء پر جب وقف کرنے والا یوں کہے: "وقفت داری من بعدی علی طلبۃ العلم فی بغداد" یعنی میں اپنے بعد طلبہ بغداد کے لئے اپنا گھر وقف کرتا ہوں۔ اس جملہ میں متکلم کا کلام صرف ان ہی طلبہ کے لئے وقف پر دلالت کرتا ہے ان کے علاوہ دیگر طلبہ اس وقف میں شامل نہیں۔ اسی طرح جب وصیت کرنے والا یوں کہے "اوصیت بثلث مالی لا قاربی الفقراء" یعنی میں اپنے غریب رشتے داروں کے لئے تہائی مال کی وصیت کرتا ہوں، تو اس کی وصیت صرف غریب وضرورت مند رشتہ داروں کے لئے ہوگی، غیر فقراء رشتے دار اس میں شامل نہ ہوں گے اور اقوال الناس میں مفہوم مخالف کے حجت ہونے کا سبب یہ ہے کہ لوگوں کے عرف، ان کی اصطلاحات اور ان کے درمیان مشہور باتوں کو سمجھنا اور ان کا تصور کرنا اسی طریقہ کے موافق ہے۔ لہٰذا اگر ہم مفہوم مخالف پر عمل نہیں کریں گے تو اس صورت میں لوگوں کے معاملات اور ان کے ارادوں کو ضائع و باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

اور خاص نصوص شرعیہ میں مفہوم الوصف، مفہوم الشرط، مفہوم الغایہ اور مفہوم العدد کو حجت بنانے میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک یہ نصوص شرعیہ میں بھی حجت ہیں اور علماء احناف کے نزدیک ان کو نصوص شرعیہ میں حجت بنانا جائز نہیں۔ اسی اختلاف کی بناء پر جب کوئی نص شرعی کسی واقعہ میں ایک خاص حکم پر دلالت کر رہا ہو اور وہ واقعہ کسی وصف یا شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی غایت یا عدد کے ساتھ معین ہو تو

جمہور علماء کے نزدیک ایک وہ واقعہ ان قیود سے خالی ہو تو نص شرعی اس حکم کی نقیض پر دلالت کرے گا۔اور علماء احناف کے نزدیک نص شرعی صرف اسی واقعہ میں اپنے حکم کے لئے حجت ہوگا جس میں یہ قیود مذکور ہوں اور وہ واقعہ جو ان قیود سے خالی ہو اس میں نص مفہوم مخالف کی وجہ سے حکم کی نقیض پر دلالت نہیں کرے گا۔ بلکہ اس واقعہ کا حکم سکوت ہوگا اور اس کے لیے کسی اور دلیل شرعی کو تلاش کیا جائے گا اور اگر کوئی اور دلیل شرعی نہ ملے تو استصحاب کو دلیل بنایا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

علماء احناف کی دلیل یہ ہے کہ وہ قیود جن کو نصوص شرعیہ میں ذکر کیا جاتا ہے ان کے بہت سے مقاصد ہوتے ہیں۔لیکن جب یہ فوائد ہمارے سامنے ظاہر نہ ہوں تو ہم یہ گمان نہیں کر سکتے کہ ان قیود کا فائدہ صرف حکم کی تخصیص ہے یعنی حکم کو صرف اسی واقعہ کے ساتھ خاص کرنا ہے جس میں قید پائی جا رہی ہے اور جس میں قید موجود نہیں اس سے حکم کی نفی مقصود ہے۔اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے مقاصد بہت زیادہ ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں بخلاف انسانی مقاصد کے، کیونکہ ان کا شمار اور احاطہ ممکن ہے۔اسی لیے اقوال الناس میں مفہوم مخالف حجت ہے لیکن اقوال شارع میں مفہوم مخالف حجت نہیں۔

علماء احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عربی زبان کے مختلف اسلوبوں میں حکم منطوق کی نقیض کو حکم مسکوت کے لئے ثابت کرنا زیادہ عام نہیں ہے، اور اس پر اس بات سے بھی دلالت ہوتی ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے سے کہے کہ جب فلاں شخص صبح کے وقت تمہارے پاس آئے تو تم اس کا اکرام کرو! اب اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر وہ شام کو آئے تو وہ اس کا اکرام نہ کرے۔اسی لیے مخاطب کہنے والے سے یہ سوال کر سکتا ہے کہ اگر وہ شام کو آئے تو کیا میں اس کا اکرام نہ کروں؟ اور جب حکم منطوق کی حکم مسکوت پر دلالت قطعی نہیں تو اس دلالت کے محض احتمال کی وجہ سے نص شرعی کو اس پر حجت بنانا پر عمل نہ کرنے کا تقاضہ کرتا ہے۔

علماء احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بہت سے نصوص شرعیہ واقعات مقیدہ میں کسی

خاص حکم پر دلالت کرتے ہیں اور پھر بعینہ وہی حکم ان واقعات میں بھی ثابت ہوتا ہے جو ان قیود سے خالی ہیں۔ جیسے خوف کی وجہ سے قصر نماز پڑھنا، اس میں خوف کی شرط ملحوظ ہے، لیکن یہی قصر نماز کا حکم عدم خوف کی حالت میں بھی ثابت ہے جو کہ مفہوم مخالف پر عمل کے قطعی نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ بات بھی ہے کہ جس جگہ مفہوم مخالف پر عمل کرنا شارع کا مقصود ہو وہاں وہ خود نص کے ذریعے اس کی صراحت فرما دیتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله**﴾

جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ نصوص شرعیہ میں جو قیود ذکر کی جاتی ہیں وہ بے کار نہیں لائی جاتیں بلکہ کسی فائدے کے تحت ذکر کی جاتی ہیں، لیکن جب ان قیود کا حکم کی تخصیص کے علاوہ کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہو تو پھر حکم کی اس واقعہ سے نفی کرنا واجب ہے جس میں وہ قید موجود نہ ہو یعنی مفہوم مخالف پر عمل کرنا واجب ہے۔ تاکہ اس قید کا ذکر کرنا عبث و بے کار نہ ہو کہ جس سے شارع کا کلام منزہ و پاک ہے، اسی طرح جمہور کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ لغۃ عربیہ کا اسلوب میں یہ معمول ہے کہ حکم کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا، قید زائل ہونے کی صورت میں حکم کے زائل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہی بات جلدی سمجھ میں آنے والی ہے۔ پس جس نے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مبارک سنا ((**مطل الغنی ظلم**)) یعنی مالدار کی ٹال مٹول ظلم ہے' تو وہ آدمی یہ سمجھ جاتا ہے کہ غریب وفقیر آدمی کی ٹال مٹول ظلم نہیں ہے۔

اور جمہور کے مذہب کی طرف ہی ہمارا میلان ہے۔ اس لیے کہ مقاصد شریعت اگرچہ بہت زیادہ ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں۔ لیکن جب مجتہد کے سامنے حکم کو واقعہ مقیدہ کے ساتھ خاص کرنے کے علاوہ اس قید کا کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہو تو اس کا غالب گمان ہوتا ہے کہ یہ قید اسی فائدے کے لئے لائی گئی ہے۔ پس حکم اس واقعہ سے زائل ہو جاتا ہے جس میں یہ قید موجود نہیں ہوتی۔ اور مفہوم مخالف پر عمل کرنے کے لئے ظن غالب ہی کافی ہے۔ اس لیے کہ بالاتفاق مفہوم مخالف کی دلالت ظنی ہوتی ہے قطعی نہیں ہوتی۔

۳۵۶-ثمرہ اختلاف:

ثمرہ اختلاف نص مقید میں ظاہر ہوتا ہے۔مفہوم مخالف کے قائلین حکم کو اس قید کی وجہ سے حکم منطوق (یعنی معنی ظاہری) کے لئے ثابت کرے ہیں اور قید زائل ہونے کی صورت میں حکم بھی زائل کر دیتے ہیں' اور وہ علماء جو مفہوم مخالف پر عمل نہیں کرتے وہ حکم کو معنی ظاہری کے لئے صرف اسی محل و مقام میں ثابت کرتے ہیں جس میں وارد ہوا ہے۔ اور قید زائل ہونے کی صورت میں حکم کی نقیض ثابت نہیں کرتے بلکہ اس کا حکم دیگر ادلہ کی روشنی میں تلاش کرتے ہیں۔

۳۵۷-قوانین وضعیہ میں مفہوم مخالف پر عمل کرنا:

مفہوم اللقب کے علاوہ مفہوم مخالف نصوص کی وضاحت اور احکام کی اپنے مدلولات پر دلالت کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک مسلم طریقہ ہے۔اس وجہ سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔جیسا کہ قوانین وضعیہ کی وضاحت کے وقت مفہوم موافقت پر عمل کرنا واجب ہے۔بلکہ اکثر عراقی قوانین میں اس پر عمل کرنے کی وضاحت بھی موجود ہے۔چنانچہ عراقی شہری قانون نمبر ۴۰-۱۹۵۱ کے پہلے پیرے کی عبارت اس طرح ہے۔

"تسری النصوص التشریعیة علی جمیع المسائل التی تتناولھا هذه النصوص فی لفظها او فحواها"

اور عراقی شخصی احوال کے قانون نمبر ۱۸۸-۱۹۵۹ء کے پہلے پیرے کی عبارت بھی اسی طرح کی ہے۔

"تسری النصوص التشریعیة فی هذا القانون علی جمیع المسائل التی تتناولها هذه النصوص فی لفظها او فحواها" ان دونوں عبارات میں لفظ "فحواها" سے مراد ان نصوص کے معانی اور مفہوم یعنی ان تمام مسائل کو چاہے ان نصوص کے الفاظ شامل ہوں یا ان کے معانی و مفہوم شامل ہوں۔اور ہم کہتے ہیں کہ مفہوم سے مراد ان نصوص کا مفہوم موافق اور مفہوم مخالف ہے یا صرف مفہوم مخالف مراد ہے۔البتہ

پہلا قول راجح ہے' لہٰذا لفظ "فحواھا" مفہوم موافق اور مفہوم مخالف دونوں کو شامل ہے۔

۳۵۸-قوانین وضعیہ میں مفہوم مخالف کی مثالیں:

عراقی شخصی احوال کے قانون نمبر ۱۸۸-۱۹۵۹ کے چوتھے پیرے کی عبارت یوں ہے: "للزوجة طلب فسخ العقد عند عدم ایفاء الزوج بما اشترط ضمن عقد الزواج" یعنی بیوی کے لئے عقد نکاح کو فسخ کرنے کا مطالبہ کرنا جائز ہے اگر شوہر عقد نکاح میں طے شدہ شرائط کو پورا نہ کرے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر شوہر عقد نکاح میں طے شدہ شرائط کو پورا کرے تو بیوی کو عقد فسخ کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں' مفہوم مخالف کی یہ قسم مفہوم الشرط کہلاتی ہے۔

عراقی شخصی احوال کے ایک قانون کی عبارت اس طرح ہے: "تكملة اھلية الزواج بتمام الثامنة عشرة" یعنی اٹھارہ سال کی عمر میں شادی کرنے کی اہلیت کامل ہو جاتی ہے اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اٹھارہ سال مکمل ہونے سے پہلے شادی کی اہلیت کامل نہیں ہوتی۔ یہ قسم مفہوم العدد کہلاتی ہے۔

۳: عراقی شہری قانون نمبر ۳۳-۱۹۶۶ء کے دوسرے پیرے کی وضاحت اس طرح ہے کہ اٹھارہ سال کی عمر سے پہلے کسی ورکر کی خدمت کو طے شدہ خدمت اور ڈیوٹی میں شمار نہیں کیا جائے گا اور نرس اس قانون سے مستثنٰی ہے لہٰذا اس کی عمر سولہ سال مکمل ہونے کے بعد اس کی خدمت کو طے شدہ خدمت میں شمار کیا جائے گا' مفہوم مخالف یہ ہے کہ اٹھارہ سال مکمل ہونے کے بعد ہر ورکر کی خدمت کو طے شدہ خدمت میں شمار کیا جائے گا اور سولہ سال کی مکمل ہونے سے پہلے نرس کی خدمت کو طے شدہ خدمت میں شمار میں کیا جائے گا۔ یہ قسم مفہوم الغایہ کہلاتی ہے۔

۴: عراقی سزاؤں کے قانون نمبر ۱۱۱-۱۹۶۹ء کی عبارت درج ذیل ہے: "جو شخص کسی جرم کے ارتکاب کے وقت پاگل پن یا عقل میں خرابی کی وجہ سے اس جرم کی سمجھ یا اس کا ارادہ نہ رکھتا ہو یا وہ آدمی حالت نشہ میں ہونے کی وجہ سے جرم کرے جو کہ کسی نشہ آور

مواد سے پیدا ہوا ہو، مگر وہ نشہ آور چیز یا تو اسے زبردستی دی گئی ہو یا اسے اس کے نشہ آور ہونے کا علم نہ ہو تو ایسے شخص کو مجرم نہیں کہا جائے گا اور نہ اس سے اس جرم کے بارے میں سوال کیا جائے گا'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو شخص جرم کرتے وقت اس کی سمجھ اور اس کا ارادہ رکھتا ہو یا اس نے اس نشہ آور مواد کو جان بوجھ کر اور اپنے اختیار سے استعمال کیا ہو تو اس سے اس جرم کے بارے میں مواخذہ کیا جائے گا یہ قسم مفہوم الوصف کہلاتی ہے۔

۵: عراقی سزاؤں کے ایک قانون کی عبارت حسب ذیل ہے: ''رشوت دینے والا یا سفارش کرنے والا آدمی اگر عدالتی حکام کو پہلے سے ہی جرم کے بارے میں باخبر کر دے یا محکمہ تک دعویٰ پہنچنے سے پہلے وہ اس کا اعتراف کرلے تو اس سے سزا کو معاف کر دیا جائے گا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر رشوت دینے والا یا سفارش کرنے والا عدالتی حکام کو اس جرم کے بارے میں مطلع نہ کرے یا محکمہ تک دعویٰ پہنچنے سے پہلے اعتراف نہ کرے تو اس سے سزا کو معاف نہیں کیا جائے گا۔

۶: عراقی شہری قانون نمبر۵۴۷- اس طرح ہے: ''اگر مبیع مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں ہی ہلاک ہو جائے تو وہ بائع کا ہی نقصان ہوگا مشتری پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، مگر اس صورت میں جب وہ چیز مشتری کا مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد یا اس کو سپرد کرنے سے عذر کرنے کے بعد ہلاک ہو تو مبیع کی ہلاکت کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی، یہ قسم مفہوم الغایہ کہلاتی ہے۔

۷: عراقی ،شہری قانون کی دفع نمبر۶ کی عبارت اس طرح ہے: ''شرعی طور پر کسی چیز کا جائز ہونا ضمان کے منافی ہے، پس جو شخص اپنے جائز حق کو استعمال کرے تو اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جواز غیر شرعی ضمان کے منافی نہیں اور ناجائز حق کو استعمال کرنے کی صورت میں ہونے والے نقصان پر ضمان مرتب ہوگا، یہ قسم مفہوم الوصف کہلاتی ہے۔

۸: عراقی شہری قانون کی دفعہ نمبر ۱۲۲۰ کی عبارت یہ ہے: ''اگر سرکاری زمین میں

تصرف کرنے والا آدمی مر جائے اور اپنے پیچھے کوئی ایسا آدمی نہ چھوڑے کہ جس کی طرف حق تصرف منتقل ہو سکے تو وہ زمین اس آدمی کے قبضہ سے نکل جائے گی اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر تصرف کرنے والے آدمی کی موت کے بعد حق انتقال رکھنے والا آدمی موجود ہو تو وہ زمین اس کے قبضے سے نہیں نکلے گی۔ یہ قسم مفہوم الشرط کہلاتی ہے۔

۹: عراقی شہری قانون کی دفع نمبر ۱۲۸۲ کے پہلے پیرے میں عبارت اس طرح ہے: پندرہ سال تک اس زمین کو استعمال نہ کرنے کی صورت میں فائدہ حاصل کرنے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ پندرہ سال سے کم مدت استعمال نہ کرنے کی صورت میں فائدہ حاصل کرنے کا حق ختم نہیں ہوتا۔

۱۰: عراقی شخصی احوال کے قانون کی دفعہ نمبر ۵۹ کے دوسرے پیرے کی عبارت حسب ذیل ہے: اولاد کا خرچہ اس وقت تک والد کے ذمے رہتا ہے کہ جب تک بچوں کی شادی نہ ہو جائے اور بچے اس عمر تک نہ پہنچ جائیں کہ جس عمر میں ان جیسے لڑکے کمانا شروع کر دیتے ہیں، بشرطیکہ طالب علم نہ ہوں۔ مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس دفعہ میں معین حد تک پہنچنے کے بعد اولاد کا خرچہ ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ معین مدت بچیوں کی شادی ہو جانا اور بچوں کا اس عمر تک پہنچ جانا ہے کہ جس عمر میں اس جیسے لڑکے کمانا شروع کر دیتے ہیں، بشرطیکہ وہ طالبعلم نہ ہوں، یہ قسم مفہوم الغایہ کہلاتی ہے۔

۱۲: بغداد یونیورسٹی کے قانون نمبر ۵۱-۱۹۶۳ء کے دوسرے پیرے کی عبارت اس طرح ہے: ”**یتم تعیین رئیس الجامعة لمرسوم جمهوری لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجدید**“

یعنی جمہوری حکم کے مطابق یونیورسٹی کا چانسلر قابل تجدید تین سال کے لئے متعین کیا جائے گا، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین سال سے کم یا زیادہ کے لئے چانسلر متعین کرنا جائز نہیں۔

فصل ثانی

شریعت اسلامیہ کے مقاصد

۴۵۹-شرعی نصوص کو صحیح طریقے پر سمجھنے اور مقبول طریقہ ادلہ سے احکام مستنبط کرنے کے لیے شریعت عامہ کے مقاصد کو جاننا بہت ضروری چیز ہے۔ مجتہد کے لیے صرف الفاظ کا معانی پر دلالت کرنے کے طریقوں کو جان لینا کافی نہیں بلکہ اس کے لیے تشریع احکام کے راز اور وہ مقاصد عامہ جن سے شارع نے مختلف احکام کو مشروع کر کے ارادہ کیا ہے ان کا جاننا بھی ضروری ہے۔ تا کہ اس میں نصوص کو سمجھنے اور ان کی صحیح تفسیر کرنے کی استطاعت پیدا ہو اور وہ ان مقاصد عامہ کی روشنی میں احکام مستنبط کرے۔

۴۶۰-مختلف شرعی احکام کی تلاش وتتبع اور مطالعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ احکام سے اصل مقصود بندوں کے مصالح کو پورا کرنا' ان مصالح کی حفاظت کرنا اور ان سے نقصان کو دور کرنا ہے لیکن ان مصالح سے وہ مراد نہیں جن کو انسان اپنی خواہش کے مطابق اپنی مصلحت اور نفع خیال کرے بلکہ مصلحت سے مراد وہ مصلحت ہے جسے شریعت نے مصلحت تصور کیا ہو خواہشاتی مصلحت نہ ہو پس انسان کبھی اپنی خواہش نفس سے مغلوب ہو کر اور شہوات نفسانیہ کی وجہ سے نفع بخش چیز کو نقصان دہ اور مضر چیز کو فائدہ مند خیال کرتا ہے اور جلدی ملنے والے اور کم نفع کی طرف مائل ہو کر بعد میں پہنچنے والے بڑے نقصان کو بھلا دیتا ہے اور پس پشت ڈال دیتا ہے۔ پس وہ خیال کرتا ہے کہ باطل مخفی اور غلط طریقوں سے لوگوں کا مال کھانا یا ان چیزوں کی ذخیرہ اندوزی کرنا یا سود کھانا تا کہ اس ناپاک اور حرام طریقہ سے مال میں اضافہ ہو اس کے لیے نفع بخش اور فائدہ مند ہے۔ یا

وہ جہاد کو ترک کر دیتا ہے تاکہ زندگی کے مزوں سے لطف اندوز ہو اور یہ انسان بھول جاتا ہے کہ یہ منافع عارضی ہیں حقیقی نہیں اس لیے کہ ان کی حقیقت دنیا و آخرت میں محض نقصان ہے۔

ان تمام وجوہات کی بناء پر شریعت عامہ کے مقاصد کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ان کا علم ہونے کی بناء پر اپنی مصالح ونقصانات کا موازنہ کر سکے اور اسے اس بات کی پہچان ہو جائے کہ وہ کس بات پر عمل کرے اور کس کو چھوڑے اور شریعت کا مقصد جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا بندوں کے مصالح کو پورا کرنا ہے اولاً ان کو ایجاد کر کے پھر دوبارہ ان کی حفاظت کر کے اور بغور مطالعہ کی بناء پر ان مصالح کی تین قسمیں بنتی ہیں۔ضروریات' حاجات' تحسینات اور ان میں سے ہر قسم کی مکملات ہیں اور یہ تمام انواع اہمیت و مرتبہ میں ایک مقام پر نہیں' تفصیل حسب ذیل ہے۔

۳۶۱-ضروریات:

ضروریات سے مقصود وہ مصالح ہیں' جن پر لوگوں کی زندگی' معاشرے کا قیام اور اس کا مستحکم رہنا' منضبط رہنا موقوف ہے۔اس طرح کہ اگر یہ مصالح زائل ہو جائیں تو انسانی زندگی کا نظام افراتفری کا شکار ہو جائے اور لوگ مشکلات میں پڑ جائیں اور ان کے معاملات اضطراب و پریشانی کا شکار ہو جائیں اور دنیا و آخرت میں ان کو بدبختی کا سامنا کرنا پڑے۔اور یہ ضروریات حسب ذیل ہیں:

دین' نفس' عقل' نسل' مال اور ان مصالح کی تمام شریعتوں نے رعایت رکھی ہے۔ اگرچہ ان کی رعایت وحفاظت کے طریقے مختلف ہیں۔اور شریعت اسلامیہ گذشتہ تمام شریعتوں کو ختم کر دینے والی شریعت ہے اس نے اتم و اکمل طریقہ پر ان مصالح کی رعایت رکھی ہے۔پس شریعت اسلام نے ان مصالح کو اولاً ایجاد کرنے اور پھر ان کی حفاظت کے لیے احکام مشروع کیے۔

پس دین کو وجود میں لانے کے لیے ایمان اور ایمان کے ارکان مشروع ہوئے

اور ایمان کے ارکان یہ ہیں۔ اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ کی شہادت اور ان کے لوازم اور دیگر عقائد جیسے مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے پر ایمان لانا۔ حساب وکتاب پر ایمان لانا اور بنیادی عبادات' جیسے نماز' روزہ' حج' زکوٰۃ وغیرہ ان امور کی وجہ سے دین پایا جاتا ہے۔ اور لوگوں کے معاملات وامور درست ہوتے ہیں اور معاشرہ ایک مضبوط و محفوظ بنیاد پر قائم ہوتا ہے اور دین کی حفاظت کے لیے دین کی دعوت کو مشروع کیا گیا اور اس میں بہت زیادہ حد سے تجاوز کرنے سے منع کیا گیا اور جو دین کو ختم کرنا اور اس کے نشانات مٹانا چاہے اس کے مقابلے میں جہاد کرنے کا وجوب اور جو اس سے مرتد ہو جائے اس کو سزا کا حکم جاری کیا اور لوگوں کے عقائد میں شکوک وشبہات پیدا کرنا' باطل فتاویٰ دینے سے منع کرنے یا احکامات میں تحریف کرنے کی ممانعت وغیرہ یہ سب دین کی محافظت کے لیے مشروع ہیں۔

اور نفس کو وجود دینے کے لیے شادی کا حکم دیا گیا اور اس کی حفاظت کے لیے اس کو قائم رکھنے والی چیزیں یعنی کھانے پینے کو ضروری قرار دیا گیا اور جان پر ظلم کرنے پر اس کو سزا کا حکم دیا گیا اور اس کو ہلاکت میں ڈالنا حرام کیا گیا۔

اور عقل اللہ پاک نے سب انسانوں کو عطاء فرمائی پس وہ سب عاقل ہونے میں برابر ہیں اور اس کی حفاظت کے لیے اس کو خراب کرنے والی تمام نشہ آور چیزوں کو حرام کیا گیا اور ان نشہ آور مخل عقل چیزوں کا استعمال کرنے والوں کے لیے سزا مقرر کی گئی۔

اور نسل کو وجود دینے کے لیے شرعی شادی کو مشروع کیا گیا اور نسل کی حفاظت اور اس کو اختلاف سے بچانے کے لئے زنا کی حرمت اور اس کے مرتکب کے لیے سزا کا حکم دیا گیا اور تہمت لگانے کی حرمت اور تہمت لگانے والے کو سزا کا حکم دیا گیا حمل گرانے کی حرمت اور ضرورت کے بغیر حمل روکنے سے منع کیا گیا۔

اور مال کے وجود کے لیے مختلف مالی معاملات کی اباحت اور اس کے حصول کی کوشش کے وجوب کا حکم دیا گیا اور اس کی محافظت کے لیے چوری کی حرمت اور چور کے

ہاتھ کاٹنے کا حکم مقرر کیا گیا اور غیر کے مال کو ہلاک کرنے کی حرمت اور ہلاک شدہ کی ضمان کا حکم فرمایا گیا اور کم عقل و پاگل پر ان معاملات کی پابندی فرمائی گئی۔

۳۶۲-حاجیات:

یہ وہ امور ہیں جن کے لوگ اپنے سے تنگی و مشقت دور کرنے کے لیے ضرورت مند ہوتے ہیں اور اگر یہ امور منعدم ہو جائیں تو نظام زندگی متاثر نہیں ہوتا لیکن لوگوں کو مشقت و تنگی و مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور تمام حاجات کا مرجع لوگوں سے ان کی مشکلات کو دور کرنا ہے اور شریعت میں اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے مختلف احکام آئے ہیں۔

پس عبادات میں حرج کو ختم کرنے کے لیے رخصت دی گئی' لہٰذا شارع نے مریض و مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنا مباح کیا ہے۔مرض کے وقت بیٹھ کر نماز پڑھنا، سفر میں دو نمازیں اکٹھے پڑنا' پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمّم کرنا اور کشتی یا جہاز میں اگر قبلہ سے رخ بدل جائے جس کی طرف نماز شروع کی تو غیر قبلہ کی طرف رخ کرنا۔

اور معاملات میں عام قواعد سے ہٹ کر بہت سے معاملات مشروع کیے گئے' لہٰذا شارع نے بیع سلم' استصناع' اجارہ اور زراعت کو مشروع کیا اور رشتہ زوجیت سے چھٹکارے کے لیے طلاق کی اجازت دی گئی اگر یہ رشتہ باقی نہ رہ سکتا ہو۔اور سزاؤں میں شبہات کی بناء پر حدود ختم کرنے کا قاعدہ مقرر کیا گیا اور قتل خطاء میں قاتل پر تخفیف کے لیے عاقلہ پر دیت واجب کی گئی۔

اور عام نصوص شریعت ضروری مصالح کے لیے رعایت دینے پر دلالت کرتے ہیں ماسوی نصوص جزئیہ کے جیسے اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿**مایرید الله لیجعل علیکم من حرج**﴾ (مائدہ:۶) ﴿**ما جعل علیکم فی الدین من حرج**﴾ (حج:۷۸) ﴿**یرید الله بکم الیسر ولایریدبکم العسر**﴾ (بقرہ:۱۸۵)

۳۶۳-تحسینیات:

یہ وہ امور ہیں جو لوگوں کے احوال کو بلند آداب اور اچھے اخلاق کے تقاضوں کو

پورا کرنے والا بنا دیتے ہیں اور اگر یہ امور نہ ہوں تو نظام حیات خراب نہیں ہوتا اور نہ کوئی مشقت وتنگی پیش آتی ہے۔لیکن ان کی زندگی مروت' اخلاق عظیمہ اور فطرت سلیمہ کے تقاضوں کے مخالف ہوتی ہے اور تحقیق شریعت نے ان مصالح تحسینیہ کا عبادات' معاملات' عبادات اور عقوبات میں خیال رکھا ہے۔

عبادات میں' ستر ڈھانپنے' مسجد میں جاتے وقت اچھے کپڑے پہننے' نفلی صدقات' نماز' روزہ سے اللہ پاک کے قرب حاصل کرنے کا حکم ہے۔اور معاملات میں نجاسات کی بیع' اسراف وفضول خرچی اور اپنے کسی دوسرے بھائی کی بیع پر بیع کرنے کی ممانعت کا حکم ہے اور عادات میں کھانے پینے کے آداب کے حصول کا حکم فرمایا گیا' جیسے دائیں ہاتھ سے کھانا' سامنے سے کھانا' ناپسندیدہ چیزیں کھانے کو ترک کرنا اور اخلاق فاضلہ پیدا کرنا۔

اور سزاؤں میں قصاص میں یا جنگ میں قتل ہونے والے کو مثلہ بنانے کی حرمت فرمائی گئی جیسا کہ لڑائی میں عورتوں' بچوں اور بوڑھوں کے قتل کو حرام کیا گیا۔

۳۶۴۔مکملات مصالح:

ضروریات، حاجات اور تحسینیات میں سے ہر ایک کو مکمل کرنے والی چند چیزیں ہیں جن سے مکمل طور پر ان کی حفاظت اور ثبوت ہوتا ہے۔

ضروریات میں نماز کی فرضیت کی تکمیل کے لیے اذان اور با جماعت نماز کا حکم دیا گیا اور قصاص کے وجوب کے لیے قاتل ومقتول کے درمیان مماثل کو ضروری قرار دیا گیا تا کہ قصاص کی جو غرض ہے یعنی اس کو سزا اور تنبیہ کرنا وہ پوری ہو سکے اور دشمنی اور بغض کے آثار ختم ہو جائیں اور جب نفس کی ایجاد اور نسل کی بقاء کے لیے شادی کا حکم دیا گیا تو میاں بیوی کے درمیان برابری کا حکم بھی دیا گیا تا کہ یہ زوجین کے درمیان حسن معاشرت اور دائمی الفت ومحبت کا سبب بنے۔جیسا کہ اس لڑکی کو دیکھنے کی اجازت دی گئی جس کو پیغام نکاح بھیجا اور جب انسان کی حفاظت کے لیے زنا کو حرام کیا گیا تو اس کے اسباب یعنی عورت کے ساتھ تنہائی' اس کی طرف شہوت سے دیکھنا' اور غیر محرم کا

عورت کے ساتھ اکیلے سفر کرنا وغیرہ یہ بھی حرام کر دیئے گئے اور جب حفظ عقل کے لیے شراب کی حرمت اور اس کو پینے والے کے لیے سزا کا حکم دیا گیا تو تھوڑی مقدار شراب کو بھی حرام کر دیا گیا اگر چہ نشہ آور نہ ہو۔ تا کہ وہ ذریعہ ختم ہو جائے تو زیادہ اور نشہ کی مقدار کو پہنچنے والی شراب پینے کا سبب بنے اور جب مال کے تحفظ کے لیے معاملات مشروع کیے گئے تو اس کے مقصود کو پورا کرنے کے لیے اس کو مکمل کرنے والی چیزیں بھی مشروع کی گئی۔ لہٰذا دھوکا' معدوم چیز کی خرید وفروخت اور ایسی بیع جس میں مبیع کا پتہ نہ ہو اور اس جیسے دوسرے معاملات سے منع کر دیا گیا۔

اور حاجات میں جب لوگوں کی تنگی وحرج کو دور کرنے کے لیے مختلف معاملات کی اجازت دی گئی تو جائز شرائط کی بھی اجازت دی گئی اور ایسی شرائط سے روک دیا گیا جو لوگوں میں جھگڑے ونزاع کا سبب بنے اور جب قتل خطاء کی صورت میں قاتل کی تخفیف کے لیے عاقلہ پر دیت لازم کی گئی تو اس میں قسطوں کی بھی اجازت دی گئی اور ان لوگوں پر لازم کی گئی جو ادائیگی پر قادر ہوں اور ان مقداروں میں لازم کی گئی جتنا ان کو ادا کرنا آسان ہو اور تحسینات میں جب نفلی صدقات وغیرہ کا حکم فرمایا گیا تو مال خرچ کرنے میں میانہ روی کا بھی حکم فرمایا گیا اور نفلی عبادات کی مشروعیت کو عبادات کی تکمیل کا سبب قرار دیا اور مکملات کے موضوع کے آخر میں یہ بات ملحوظ ہے کہ حاجات کو ضروریات کا تکملہ اور تحسینات کو ضروریات کا تکملہ تصور کیا جاتا ہے۔

۳۶۵-مراتب المصالح فی الاھمیۃ:

مصالح کی تینوں اقسام اہمیت ومرتبہ میں برابر نہیں پس سب سے پہلے جس کی رعایت رکھنا ضروری ہے وہ ضروریات ہے' پھر حاجات' پھر تحسینات' اس بناء پر وہ احکام جو پہلی قسم کے لیے مشروع ہوئے وہ دوسری قسم کے احکام سے اہم ہیں اور جو دوسری قسم کے لیے مشروع ہوئے وہ تیسری قسم کے احکام سے اہم ہیں اور اسی ترتیب پر ان کی رعایت رکھنا ضروری ہوتی ہے۔ یعنی اگر حاجات کی رعایت رکھنے سے ضروریات میں

خلل پڑتا ہوتو اس وقت حاجات کی رعایت ضروری نہیں اور تحسینات کی رعایت جائز نہیں اگراس سے ضروریات اور حاجات میں خلل پڑتا ہواور مکملات کی رعایت جائز نہیں اگر ان کی رعایت ان کے اصل کے لیے مخل ہو۔ اوران اصولوں کی بناء ستر کا کھولنا جائز ہے اگر چہ اس کا ڈھانپنا مطلوب ہے اگرطبی معائنہ یا علاج کے لیے ستر کھولنے کی ضرورت ہو اس لیے کہ ستر ڈھانپنا تحسینی ہے۔ اور حفظ جان کے لیے علاج کرنا ضروری ہے اور جان بچانے کے لیے ناپاک وناپسندیدہ چیزیں جیسے مردار کھانا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ اس کی حفاظت ضروری ہے اور انسان سے مشقت، تنگی اور سزا دور کرنا جائز نہیں اگر اس کو دور کرنے میں ضروری چیز فوت ہوتی ہو۔ مثلاً عبادات واجب ہیں اگر چہ ان میں مشقت ہے' اس لیے کہ دین کے تحفظ کے لیے ان کا کرنا ضروری ہے اور دین کی حفاظت مصالح ضروریہ میں سے ہے۔

اور تحسینات یا حاجات کی رعایت اگر ضروری کے لیے مخل ہوتو ان کی رعایت نہیں رکھی جائے گی اسی طرح وہ ضروریات جو کم اہمیت والی ہیں اگر ان کی رعایت رکھنے سے زیادہ اہمیت والی ضروریات فوت ہوتی ہوں تو ان کی رعایت بھی نہیں رکھی جائے گی۔ لہٰذا بزدلی اور جان بچانے کے لیے جہاد ترک کرنا جائز نہیں اس لیے کہ اس جہاد کو چھوڑنے میں دین کی حفاظت ظلم وزیادتی کا دفاع اور دارالاسلام کی حفاظت فوت ہو جاتی ہے اور یہ امور ضروریہ حفظ جان سے زیادہ اہم ہیں۔ اگر چہ دونوں ضروری امر ہیں اور شراب پینا جائز ہے بلکہ اگر ہلاکت سے جان بچانے کا صرف یہی طریقہ بچا ہوتو اس وقت میں اس سے انکار کرنا اور نہ پینا جائز نہیں اس لیے کہ جان کی حفاظت عقل کی حفاظت سے اہم ہے۔

۳۶۶-ان مقاصد پر مرتب ہونے والے اصول وقواعد:

مصالح ضروریہ' حاجیہ اور تحسینیہ کی رعایت رکھنے کی بنیاد پر کچھ عام بنیادی اصول حاصل ہوتے ہیں جن کو فقہاء نے ان مصالح پر بناء کرتے ہوئے مستنبط کیا اور ان سے

بہت سے فروعی احکام نکالے ان اصول وقواعد کلیہ میں سے چند حسب ذیل ہیں۔

(۱) الضرر یزال:

اس قاعدہ اور اصول سے متفرع ہونے والے احکام جیسے حق شفعہ کا ثبوت اس شخص کے لیے جس کو حق شفعہ حاصل ہو۔ ہلاک شدہ چیزوں کا ضمان واجب ہونا۔ خریدی ہوئی چیز میں عیب ونقص کی بناء پر اس کو لوٹانے کا اختیار حاصل ہونا' کوئی مرض یا وباء پھیل جانے کے زمانہ میں طبی حفاظتی طریقوں کو اختیار کرنا وغیرہ۔

(۲) یدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص:

اس قاعدہ سے نکلنے والے احکام جیسے قاتل سے قصاص لینا' چور کا ہاتھ کاٹنا' راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار کو گرا دینا' جاہل اور اناڑی طبیب کو علاج اور کم علم وگمراہ مفتی کو فتویٰ دینے سے روکنا' ....الخ

(۳) یدفع اشد الضررین بتحمل اخفھما:

اس قاعدہ کی چند فروعات جیسے بیوی کو کسی نقصان کی وجہ سے یا اس کا خرچہ ونان نفقہ برداشت کرنے سے عاجز آنے کی وجہ سے یا غیبت کی وجہ سے طلاق دینا' اسی طرح طہارت حاصل کرنے سے بالکل عاجز ہو جانے کی صورت میں بلا طہارت نماز کا جائز ہونا' یا ستر ڈھانپنا ممکن نہ ہونے کی صورت میں بغیر ستر ڈھانپے نماز کا جائز ہونا۔

(۴) درء المفاسد اولیٰ من جلب المنافع:

اس قاعدہ واصول کی چند فروعات یہ ہیں۔ مثلاً مالک کو اپنی ملک میں ایسے تصرفات سے روکنا جس سے دوسروں کو نقصان ہو اور کسی سامان کو برآمد سے روکنا اگر لوگوں کو اس کی ضرورت ہو اگرچہ بعض لوگوں کے چند فوائد ختم ہو جائیں۔

(۵) الضرورات تبیح المحظورات:

اس قاعدہ کی چند فروعات یہ ہیں مثلاً ضرورت کے وقت حرام چیزوں کا استعمال کرنا اور بعض جائز ومباح کاموں پر ضرورت کے وقت پابندی لگانا۔

(۶) الضرورات تقدر بقدرھا:

اس قاعدہ سے متفرع چند احکام یہ ہیں مثلاً ضرورت کے وقت حرام اشیاء کا استعمال صرف اتنی مقدار میں ہو جس سے ضرورت پوری ہو جائے اور جو کام کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوئے ہیں عذر ختم ہونے سے وہ بھی باطل ہو جاتے ہیں۔

(۷) المشقۃ تجلب التیسیر:

اس کی فروعات یہ ہیں! احکامات میں بوقت ضرورت رخصت کا مشروع ہونا اور اگر بیوی کو اپنے شوہر میں کوئی ایسا عیب معلوم ہو جس کا اسے نکاح کے وقت علم نہ تھا تو اس کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے کی اجازت ہونا' قرض' حوالہ اور حجر کا جائز ہونا۔

(۸) الحرج مرفوع:

اس قاعدہ کی چند فروعات جیسے وہ معاملات جن پر آدمی مطلع نہیں ہو سکتے ان میں عورتوں کی گواہی کا قبول ہونا اور گواہی کی قبولیت میں غالب گمان کا کافی ہونا نہ کہ یقین کامل کا۔

(۹) لا یجوز ارتکاب ما یشق علی النفس:

اس کی چند فروعات یہ ہیں۔ رات کو بہت زیادہ قیام وعبادت اور مسلسل روزے رکھنے سے منع کرنا اور رہبانیت اختیار کرنے سے یعنی شادی وغیرہ نہ کرنے کی مخالفت۔

❀❀❀

فصل ثالث

ادلہ میں تعارض اوران میں ترجیح ونسخ

۳۶۷-تمہید:

ادلہ شرعیہ میں تعارض سے مراد ہے کہ اصول کی بحثوں میں یہ شرعی دلیلیں آپس میں مناقض ومخالف ہوں اس طرح کہ کسی خاص مسئلہ میں ایک دلیل شرعی کسی خاص حکم کا تقاضہ کرے اوراسی مسئلہ میں کوئی دوسری دلیل شرعی کسی اور حکم کو چاہے۔

اس معنی کے لحاظ سے واقع اور حقیقت میں ادلہ شرعیہ کے درمیان تعارض کا تصور نہیں کیا جاسکتا' اس لیے کہ شریعت میں ادلہ احکام کا فائدہ دینے اوراحکام بتلانے کے لیے مقرر کیے گئے ہیں اوراسی وجہ سے ان کے مقتضیٰ پر عمل کیا جاسکتا ہےاور مکلّف ہونے کی شرط پوری ہوسکتی ہےاوروہ یہ کہ جب تک مکلّف عاقل وبالغ ہےاس کے لیے احکام کا علم حاصل کرناممکن ہے' لیکن اگرادلہ میں تعارض اوران کامقصود مبہم ہوتو احکام جاننا محال ہوجائے گا۔

اس لیے کہ تعارض یعنی ادلہ کا آپس میں مخالف ہونا' ان کاعلم نہ ہونا' مقصود کامبہم ہونااور مکلّف ہونے کی شرط فوت ہوجانا یہ تمام باتیں شریعت اسلامیہ میں جائز نہیں اور حکمت ودانائی والے شارع اللہ پاک کے لیے ایسا کرنامحال ہے۔

لہٰذا جب واقع اور حقیقت میں ادلہ کے درمیان تعارض پایا جانا تو محال ہے لیکن مجتہدین کی نظراوران کے غوروفکر کے اعتبار سے تعارض پایا جانا محال نہیں۔ پس کبھی کوئی مجتہد یہ سمجھتا ہے کہ بعض ادلہ بعض کے مخالف ہیں جو کہ اس مجتہد کی فہم کی کمی' قوت ادراک

کی کمزوری اور اس مسئلہ کے تمام دلائل اور وجوہ کا احاطہ نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔
لہٰذا یہ تعارض ظاہری ہوتا ہے حقیقی نہیں ہوتا اور علماء اصول نے نصوص اور ادلہ میں ہونے والے اس ظاہری تعارض کو ختم کرنے کے لیے قواعد وضع کیے ہیں۔ جن قواعد میں سے ناسخ ومنسوخ کا علم اور بعض الفاظ کی بعض پر دلالت میں ترجیح کے طریقوں کو جاننا اور اس کے علاوہ دیگر ترجیح کے طریقوں کا علم وغیرہ اور اس تعارض کو دور کرنے کے بارے میں ہم اس فصل میں ذکر کریں گے اس بناء پر ہم اس فصل کو دو بحثوں میں تقسیم کریں گے۔

بحث اول:- اس میں صرف نسخ کے بارے میں کلام ہوگی اور اس کا مطلب اس کا محل و وقت اور اس کے متعلقات کا بیان ہوگا۔

بحث ثانی:- اس میں ترجیح کے قواعد اور ادلہ ونصوص کے درمیان تعارض ختم کرنے کے قواعد کے بارے میں کلام ہوگی۔

بحث اول

نسخ

۳۶۸-نسخ کا لغوی معنی:

نسخ کا لغوی معنی زائل کرنا یا منتقل کرنا ہے۔اور اصطلاح اصول فقہ میں کسی حکم شرعی کو بعد میں آنے والی دلیل شرعی کے ذریعے ختم کر دینا نسخ کہلاتا ہے اور اس دلیل کو ناسخ، حکم اول کو منسوخ اور اس عمل کو نسخ کہتے ہیں۔قرآن پاک میں نسخ موجود ہے۔نسخ کی واضح مثال جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔نماز میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کو منسوخ کر کے مسجد حرام کی طرف چہرہ کرنے کا حکم فرمانا ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿**قد نری تقلب وجهك فی السماء فلنو لینك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحیثما كنتم فولوا وجوهكم شطره**﴾ (بقرہ:۱۴۴)

اور نسخ کبھی کلی ہوتا ہے یعنی پہلا حکم بالکل ختم کر دیا جاتا ہے جیسا کہ قبلہ کو منسوخ کرنا بیت المقدس سے مسجد حرام کی طرف اور کبھی نسخ جزئی ہوتا ہے یعنی گذشتہ حکم اس حکم کے شامل افراد میں سے بعض افراد سے اٹھایا جاتا ہے اور اس کی مثال اللہ پاک کا قذف یعنی تہمت کے بارے میں: ﴿**والذین یرمون المحصنت ثم لم یأتو باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**﴾ (نور:۴)

احناف کے نزدیک اس آیت کا حکم ان شوہروں کے لیے منسوخ ہے جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگائیں اللہ پاک کے اس ارشاد کی وجہ سے: ﴿**والذین یرمون ازواجهم' ولم یكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقین**﴾ (نور:۶)

لہٰذا اگر شوہر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور اس کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو اس کے لیے لعان کرنے کا حکم ہے۔ یعنی قاضی کے سامنے چار مرتبہ اللہ پاک کی قسم کھا کر کہے کہ وہ اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانے میں سچا ہے اور پانچویں مرتبہ قسم کھا کر کہے کہ اگر وہ جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت۔ پھر بیوی چار مرتبہ اللہ پاک کی قسم کھا کر کہے کہ اس نے جھوٹی زنا کی تہمت لگائی ہے اور پانچویں مرتبہ کہے کہ اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔ پس جب میاں بیوی کے درمیان لعان مکمل ہو جائے گا تو قاضی ان کے درمیان جدائی کر دے گا۔

۳۶۹۔حکمت نسخ:

جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا کہ شریعت میں نسخ عملاً موجود ہے اور اس کی حکمت بندوں کے مصالح کی رعایت رکھنا ہے اور یہی تشریع احکام کا اصل مقصد ہے۔ یعنی بندوں کے مصالح کو پورا کرنا جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ پس جب کبھی یہ خیال کیا جائے کہ مصلحت فلاں زمانہ میں اس حکم کو بدل دینے کا تقاضہ کرتی ہے تو یہ تبدیلی تشریع احکام کے مقصد کے موافق ہوگی۔ اسی طرح نسخ بھی شریعت کے ایک ثابت شدہ اصول کے موافق ہے اور وہ ہے تدرج یعنی بندوں کے مصالح کی رعایت کرتے ہوئے احکامات کو تدریجاً اور آہستہ آہستہ جاری کرنا۔ اس کی مثال جیسے نماز شروع زمانہ میں صبح و شام دو دو رکعتیں فرض ہوئی اور پھر بعد میں نفس کے مانوس و عادی اور اس کے ساتھ اطمینان ہونے کے بعد موجودہ اوقات اور مشہور رکعات کے حساب سے پانچ نمازیں کر دی گئیں۔

۳۷۰۔نسخ اور تخصیص:

بسا اوقات نسخ جزئی کا تخصیص کے ساتھ التباس ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ عام کی تخصیص کرنے میں اس کے بعض افراد سے حکم ختم کر دیا جاتا ہے اور مخصص کے شامل افراد تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح نسخ جزئی میں بھی عام حکم کو بعض افراد سے ختم کر کے دوسرے بعض افراد کے لیے خاص کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان دونوں

میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ حالت نسخ میں حکم ابتداء ہی سے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے پھر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے بعض افراد سے اس کو ختم کر دیا جاتا ہے اور دیگر افراد میں باقی رہتا ہے۔ جب کہ حالت تخصیص میں عام کا حکم پہلے ہی سے۔ بعض افراد سے متعلق ہوتا ہے مطلب یہ کہ مخصص سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عام سے شارع کی مراد ابتداء ہی سے حکم میں تمام افراد کو شامل کرنے کی نہیں بلکہ بعض افراد شامل کرنا مراد ہیں۔ اسی وجہ سے مخصص کے لیے شرط ہے کہ وہ عام سے مقارن ہو یا کم از کم اس پر عمل سے پہلے وارد ہو بخلاف نسخ جزئی کے اس میں شرط ہے کہ وہ عام پر عمل کرنے کے بعد وارد ہو۔

۳۷۱- نسخ کی انواع:

نسخ کبھی صریح ہوتا ہے اس طرح کہ شارع خود کسی حکم کے منسوخ ہونے کی صراحت کر دے جیسا کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد پاک ہے: ((کنت قد نهیتکم عن زیاره القبور الافروزها فانها تذکر کم الآخره)) اور کبھی نسخ ضمنی ہوتا ہے یعنی شارع خود نسخ کی وضاحت نہ کرے لیکن کوئی ایسا حکم نافذ کرے جو پہلے حکم کے معارض ہو لیکن پہلے حکم کے نسخ کی وضاحت نہ ہو اور ان دونوں کو جمع کرنا بھی ممکن نہ ہو تو ضمنی طور پر بعد والے حکم کو گذشتہ حکم کے لیے ناسخ تصور کیا جائے گا۔ نسخ ضمنی کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعا الی الحول غیر اخراج﴾ (بقرہ: ۲۴۰) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا شوہر فوت ہو جائے اس کی عدت ایک سال ہے اور یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا پھر اللہ پاک کا یہ ارشاد نازل ہوا: ﴿والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربض بانفسهن اربعة اشهر و عشرا﴾ (بقرہ ۲۳۴)

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے تو ضمناً یہ آیت پہلی آیت کے حکم کے لیے ناسخ ہوگی اس لیے کہ یہ بعد میں نازل ہوئی۔

۳۷۲- نسخ کا وقت اور وہ احکام جن کا نسخ جائز ہے:

نسخ صرف نبی پاک ﷺ کی زندگی میں تھا آپ ﷺ کی وفات کے بعد نسخ جائز نہیں اس لیے کہ نسخ وحی سے ہوتا ہے اور نبی پاک ﷺ کے بعد وحی کا سلسلہ ختم ہے اور اس لیے کہ نسخ کے لیے ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ کی قوت میں ہو یعنی ناسخ و منسوخ برابر ہوں اور وحی کے علاوہ کوئی چیز وحی کی قوت میں نہیں ہو سکتی اور وحی حضور ﷺ کی وفات کے ساتھ منقطع ہو گئی۔ لہٰذا حضور ﷺ کی وفات کے بعد شریعت اسلامیہ کا کوئی حکم قطعی طور پر منسوخ نہیں ہو سکتا۔

باقی وہ احکام جن کا نسخ جائز ہے تو وہ احکام فرعیہ ہیں جن میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے احکام میں نسخ جائز نہیں۔ مثلاً احکام اصلیہ جیسے احکام عقائد مثلاً اللہ پر اور آخرت و حساب کے دن پر ایمان لانا اور جیسے شرک و ظلم اور زنا کی حرمت' اعلیٰ فضائل و اخلاق جیسے انصاف' سچائی' والدین کے ساتھ نیکی و حسن سلوک۔ پس یہ احکام ایسے ہیں کہ جن کے بارے میں کسی وقت' کسی حالت اور کسی زمانہ میں ان کی تبدیلی اور تغیر کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ پس احکام ثابت ہی رہتے ہیں چاہے حالات و اوقات کتنے ہی بدل جائیں۔ اسی طرح وہ احکام فرعیہ جو ان سے ملحق ہیں جنہوں نے ان کو بھی دائمی بنا دیا اس کا نسخ بھی جائز نہیں۔ جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((الجهاد ماض الى يوم القيامه))

۳۷۳- جن کا نسخ جائز ہے:

نسخ کے لیے بنیادی قاعدہ و اصول یہ ہے کہ دلیل ناسخ قوت میں دلیل منسوخ کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو اور دلیل ناسخ منسوخ کے بعد نازل ہو پہلے نازل نہ ہو اور اس قاعدہ پر متعدد قواعد مرتب ہوتے ہیں اور ان سے متعدد نتائج حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) قرآنی نصوص کا آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ نسخ جائز ہے اس لیے کہ قرآنی نصوص قوت میں برابر ہیں۔

(۲) قرآن پاک کی کسی آیت کو حدیث متواتر کے ساتھ اور حدیث متواتر کو قرآن پاک کے ساتھ منسوخ کرنا جائز ہے اس لیے کہ حدیث متواتر قطعیۃ الثبوت اور وحی ہونے میں قرآن پاک کی طرح ہے۔

(۳) خبر واحد کا خبر واحد کے ساتھ یا اس سے قوی سنت کے ساتھ نسخ جائز ہے۔

(۴) اجماع کتاب اللہ یا سنت کے لیے ناسخ نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ اگر نص قطعی الدلالۃ ہے تو اس کے خلاف تو اجماع منعقد نہیں ہوسکتا اور اگر نص ظنی الدلالۃ ہے اور اس کے خلاف اجماع منعقد ہوگیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع کرنے والے فقہاء کی نظر میں کوئی ایسی دلیل موجود ہے جو ظنی الدلالۃ نص سے زیادہ راجح ہے لہٰذا وہ دلیل جس پر اجماع کی بنیاد ہے وہ دلیل ناسخ ہے اجماع بذات خود ناسخ نہیں۔

(۵) کتاب اللہ یا سنت کا کوئی نص اجماع کو منسوخ نہیں کرسکتا اس لیے کہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ کے بعد ہو اور کتاب اللہ وسنت کے نصوص اجماع پر مقدم ہیں اس لیے کہ اجماع کا بطور حجت دلیل شرعی ہونا حضور ﷺ کی وفات کے بعد معتبر ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بتلایا۔

(۶) وہ اجماع جس کا مدار کتاب یا سنت رسول ﷺ یا قیاس پر ہو اس کو کسی اور اجماع کے ساتھ منسوخ نہیں کیا جاسکتا باقی وہ اجماع جس کی بنیاد کسی مصلحت پر ہو تو اس کو کسی اور اجماع کی وجہ سے منسوخ کرنا جائز ہے اگر مصلحت بدل جائے اور خیال یہ ہو کہ اب مصلحت کا تحقق کسی دوسرے حکم پر اجماع کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے۔

(۷) قیاس کتاب اللہ، سنت یا اجماع کے لیے ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ وہ خود ان ادلہ کی وجہ سے منسوخ ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ قیاس کیا ہی اس وقت جاتا ہے جب وہ حکم کتاب اللہ سنت یا اجماع سے ثابت نہ ہو۔ جیسا کہ قیاس کی شرائط میں سے ہے کہ وہ کسی ایسے حکم کے خلاف نہ ہو جو ان ادلہ میں سے کسی ایک سے ثابت ہے ورنہ وہ معتبر نہ ہوگا۔

(۸) ایک قیاس دوسرے قیاس کو منسوخ نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ قیاس کا مدار رائے اور اجتہاد پر ہوتا ہے اور وہ قیاس اس مجتہد کے لیے حجت ہے جو اپنے اجتہاد کی وجہ سے اس قیاس تک پہنچا اور اس کے علاوہ دیگر مجتہدین کے لیے یہ قیاس حجت نہیں۔

لیکن اگر دو قیاس ایک ہی مجتہد سے صادر ہوں تو ان کے درمیان تعارض ہوسکتا ہے البتہ ان میں سے بھی ایک دوسرے لیے ناسخ نہیں بن سکتا۔ اس لیے کہ قیاس کا مدار رائے اور اجتہاد پر ہے اور احکام کو منسوخ کرنے میں رائے و اجتہاد کو دخل نہیں۔ اس حالت میں مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی صورت تلاش کرے اور اس کی نظر میں جو راجح ہو اس پر عمل کرے جیسا کہ استحسان کی صورت میں کہ ایک مسئلہ میں دو قیاس ہوسکتے ہیں لہٰذا مجتہد ایک کو ترجیح دیتا ہے اور اکثر قیاس خفی ہی راجح ہوتا ہے اپنی علت کے قوی ہونے اور حکم میں مؤثر ہونے کی وجہ سے اور اسی وجہ سے اس کو استحسان کہا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔

تعارض اور ترجیح

۳۷۴- ہم بیان کر چکے کہ ادلہ شرعیہ میں تعارض کبھی ہو سکتا ہی نہیں تعارض تو درحقیقت مجتہد کی نظر میں ہوتا ہے۔ لہذا یہ ظاہری تعارض ہوتا ہے اور مجتہد کی نسبت ہوتا ہے۔ حقیقی تعارض نہیں ہوتا اور یہ ظاہری تعارض یعنی بیک وقت ایک حکم معیں میں ایک ہی خصوصی واقع میں کہ جس کے حکم کو مجتہد تلاش کر رہا ہے، دو متعارض دلیلوں کا مختلف تقاضا کرنا ہے اور یہ دونوں حکم بھی مختلف ہوں گے۔

اس ظاہری تعارض کے وقوع کی شرط یہ ہے کہ دونوں دلیلیں قوت کے اعتبار سے ہم پلہ ہوں جیسے مثلاً قرآن کی دو آیتیں ہوں۔ یا دو خبر واحد ہوں۔ اس صورت میں مجتہد ان دونوں نصوں کی تاریخ ورود کو تلاش کرے گا اگر ان دونوں کی تاریخ معلوم ہوگئی تو یہ فیصلہ کر دے گا کہ جو متاخر ہے وہ متقدم کے لیے ناسخ ہے۔ اس کی مثال۔

ایک جگہ اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿**والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا وصیة لأزواجهم متاعا الی الحول غیر اخراج**﴾ اور دوسری جگہ اللہ پاک کا دوسرا ارشاد مبارک ہے: ﴿**والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرا**﴾

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت ایک سال ہے اور یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا اور دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی مدت چار ماہ اور دس دن ہے۔ چونکہ یہ آیت پہلی آیت کے بعد نازل ہوئی لہذا یہ پہلی کے لیے ناسخ ہے اور اسی کا حکم ثابت ہوگا۔

دوسری مثال: اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعہ اشھر وعشرا﴾ اوردوسری جگہ اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿واولات الأحمال اجلھن ان یضعن حملھن﴾ (الطلاق:۴)

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو گیا ہو اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے حاملہ اور غیر حاملہ کا اس حکم میں کوئی فرق نہیں۔ جب کہ دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی۔

صحابی جلیل، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ دوسری آیت پہلی آیت کے بعد نازل ہوئی، حاملہ کے بارے میں یہ ناسخ ہوگی لہٰذا اس کی عدت وضع حمل ہوگی چاہے مدت لمبی ہو یا مختصر۔

۳۷۵- جب متعارض نصوص کی تاریخ معلوم نہ ہو تو مجتہد ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے ترجیح دے گا۔

(۱) نص کو ظاہر پر ترجیح ہوگی:

اس کی مثال: اللہ پاک نے محرمات عورتوں کے بیان کے بعد ارشاد فرمایا ﴿واحل لکم ماوراء ذلکم﴾ (النساء:۲۴)

آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر محرم عورتوں کے ساتھ چار سے زائد شادیاں کرنا جائز ہے۔ لیکن اس آیت کا ظاہر اس آیت کے معارض ہے:

﴿فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلاث و ربع﴾

یہ آیت چار سے زائد عورتوں سے نکاح کرنے کی حرمت کے بارے میں نص ہے۔ پس اسے پہلی آیت کے ظاہر پر ترجیح ہوگی اور چار سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہوگا۔

(۲) مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی:

اس کی مثال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے

وضو کرے گی۔ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے وضو کو واجب قرار دینے میں نص ہے اگرچہ وہ ایک ہی وقت میں کیوں نہ ہو۔ کیونکہ یہی معنی فوراً سمجھ میں آتا ہے۔ حدیث کے سیاق سے اصل مقصود بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن یہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے۔ آپ ﷺ کا ایک اور ارشاد اس حدیث کے معارض ہے۔ ارشاد پاک ہے کہ! ہر مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے گی۔

یعنی ہر نماز کے وقت میں اس کے ذمے صرف ایک ہی مرتبہ وضو کرنا ہے چاہے وہ اسی وقت میں کئی نمازیں پڑھے۔ اور یہ معنٰی تاویل کا احتمال نہیں رکھتا سو یہ مفسر ہوا اور اس کو نص پر ترجیح ہوگی اور مفسر پر عمل کیا جائے گا۔

(۳) محکم کو اپنے غیر پر ترجیح ہوگی:

اس کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿واحل لکم ماوراء ذلکم﴾

اس سے قبل جن محرمات کا ذکر ہوا اس کے علاوہ سے نکاح کے جائز ہونے کے بارے میں نص ہے۔ یہ آیت اپنے عموم کے اعتبار سے حضور ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی ازواج مطہرات سے بھی نکاح کو جائز قرار دیتی ہے۔ لیکن اللہ پاک کا ارشاد ﴿وما کان لکم ان توذوا رسول اللہ ولا ان تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا﴾ (الاحزاب ۵۳)

حضور ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی ازواج مطہرات سے نکاح کے حرام ہونے کے بارے میں محکم ہے۔ چنانچہ اسے پہلی آیت کے نص پر مقدم کیا جائے گا اور اس پر ترجیح دی جائے گی اور حکم یہ ہوگا کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی ازواج مطہرات سے نکاح کرنا حرام ہے۔

(۴) عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کو اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم پر ترجیح ہوگی۔

اس کی مثال: اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿یاایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی﴾ (البقرہ:۱۷۸) اور ﴿ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ

جھنم خالدا فیھا﴾ (النساء:۹۳)

پہلی آیت سے عبارۃ النص کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل سے قصاص لینا ضروری ہے۔ جب کہ دوسری آیت سے اشارۃ النص کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل عمد سے قصاص نہ لیا جائے گا، کیونکہ اس کی سزا ہمیشہ جہنم میں رہنا قرار دی حالانکہ قاتل عمد پر ہی یہ جزا مقصور ہے اور یہ اس کی سزا کو بیان کرتی ہے اور اشارۃ النص کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر کوئی اور سزا واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ مشہور قاعدہ ہے کہ مقام بیان میں اگر کسی چیز پر اکتفاء کیا جائے تو وہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔لیکن عبارت النص کے مفہوم کو اشارۃ النص کے مفہوم پر ترجیح ہوگی اور قاتل عمد پر قصاص لازم ہوگا۔

(۵) اشارۃ النص سے ثابت شدہ مسئلے کو دلالت النص سے ثابت شدہ پر ترجیح ہوگی:

اس کی مثال: اللہ پاک کا ارشاد ہے:﴿ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبة مؤمنة﴾ (النسا:۹۲) اور ﴿ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاء ہ جھنم خالدا فیھا﴾ (النساء:۹۳)

عبارت النص کے ذریعے پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل خطاء پر کفارہ لازم ہے اور دلالت النص کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل عمد پر بھی کفارہ واجب ہے۔ کیونکہ وہ کفارے کے واجب ہونے میں قاتل خطاء سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ کفارہ قتل کے جرم کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ جرم خطاء کی نسبت عمد میں زیادہ سنگین اور زیادہ خطرناک ہے۔ تو عامد پر اسے لازم کرنا مخطی کی نسبت زیادہ اولیٰ ہے۔

جب کہ اشارۃ النص کے ذریعے دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل خطا پر اس دنیا میں کوئی کفارہ نہیں۔ کیونکہ آیت میں اس کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم قرار دینے میں ہی اکتفاء کیا گیا ہے۔ اور مقام بیان میں یہ اکتفا اس بات کا علم دیتا ہے کہ مزید اور کوئی سزا نہ ہوگی۔ اشارۃ النص سے جو بات سمجھ میں آ رہی ہے وہ اس بات کے متعارض ہے جو دلالت النص کے ذریعے پہلی آیت سے معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ اشارۃ النص والی

بات کو دلالت النص والی پر ترجیح ہوگی اور حکم یہ ہوگا کہ قاتل عمد پر کفارہ واجب نہیں۔

(۶) تعارض کے موقع پر منطوق کی دلالت کو مفہوم کی دلالت پر ترجیح ہوگی:

اس کی مثال اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا الربا اضعافا مضاعفة﴾ اگر ہم اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار کریں تو یہ اس ارشاد باری تعالیٰ کے معارض ہے: ﴿وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ (البقرہ:۲۷۹) کیونکہ اس سے ربا کی حرمت معلوم ہوتی ہے اگر چہ وہ کم ہی سہی لیکن اسے اول پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۳۷۶-جمع اور تطبیق:

جب ناسخ کا معلوم کرنا مشکل ہو جائے اور جو وجوہ ترجیح ہم نے ذکر کیں وہ بھی معدوم ہوں اور دونوں نصین مرتبے کے اعتبار سے ہم پلہ ہوں تو یقیناً مجتہد دونوں نصوص کے درمیان تطبیق پیدا کرے گا۔ان دونوں میں کسی بھی اعتبار سے موافقت پیدا کرے گا اور دونوں پر عمل کرے گا۔اس کی مثال

(۱) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترك خیرا الوصية للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین﴾ (البقرہ:۱۸۰)

اور دوسری جگہ ارشاد پاک ہے: ﴿یوصیکم الله فی اولاد کم للذکر مثل حظّ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترك وان کانت واحدة فلها النصف ولابویه لکل واحد منهما السدس مما ترك ان کان له ولد فان لم یکن له ولد وورثه ابواه فلأمه الثلث فان کان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية یوصی بها او دین آباؤکم وابناؤکم لاتدرون ایهم اقرب لکم نفعا فریضة من الله ان الله کان علیما حکیما﴾ (النساء:۱۱)

پہلی آیت والدین اور اقرباء کے لیے اچھی وصیت کو لازم کرتی ہے اور دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ پاک نے والدین' اولاد اور اقرباء کے لیے میراث میں

سے حصہ مقرر کیا ہے اور اسے مورث کی چاہت کے حوالے نہیں کیا۔

یہ دونوں آیتیں متعارض ہیں، لیکن ان دونوں میں تطبیق ممکن ہے بایں طور کہ پہلی آیت اس بات پر محمول ہے کہ ایسے والدین اور اقرباء کے لیے وصیت کو لازم کرتی ہے کہ جو کسی مانع جیسے اختلاف دین کی وجہ سے وارث نہیں بنتے۔ اور دوسری آیت ان ورثاء کے بارے میں ہے جن کا تذکرہ ہوا۔

(۲) اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشرا﴾ اور ﴿واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن﴾

بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ دوسری آیت پہلی آیت کو اس حاملہ عورت کی نسبت نسخ نہیں کرتی جس کا خاوند فوت ہو چکا ہو اور فقہاء ان دونوں آیتوں میں تطبیق کرتے ہوئے یوں کہتے ہیں: ایسی حاملہ عورت جس کا خاوند فوت ہو جائے وہ ابعد الأجلین کے مطابق عدت گزارے گی۔ یعنی اگر وضع حمل چار ماہ اور دس دن سے قبل ہو گیا تو چار ماہ دس دن کی عدت پوری کرے گی اور اگر چار ماہ دس دن گذر گئے لیکن بچے کی پیدائش نہ ہوئی تو وضع حمل تک عدت میں رہے گی۔

۳۷۷- جب ایک نص عام اور دوسری خاص ہو یا ایک مطلق اور دوسری مقید ہو تو پھر جمع اور تطبیق کی صورت یہ ہے کہ عام کی تخصیص کی جائے گی خاص کے ساتھ اور امر خاص اپنے مورد میں رہے گا اور عام اس کے علاوہ میں عامل ہوگا۔ اور اسی طرح مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یا مقید پر اسی کے مورد میں عمل کیا جائے گا اور مطلق پر اس کے علاوہ میں۔ اسی طریقے کے مطابق جیسے ہم خاص، عام، مطلق اور مقید کی بحث میں بیان کر چکے۔ وہاں ہم نے مثالیں بھی دی تھیں۔

۳۷۸۔ تطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک نص کی یوں تاویل کی جائے کہ وہ دوسری نص کے معارض نہ رہے۔

۳۷۹-دلیل کی قوت کے اعتبار سے ترجیح:

جب قوت کے اعتبار سے دلیلیں مختلف ہوں تو ترجیح کی بنیاد قوت دلیل پر ہوگی۔ اگرچہ یہ ترجیح حقیقی اعتبار سے متعارضین کے درمیان ترجیح نہ ہوگی۔ کیونکہ تعارض تو ایسے دلائل میں ہوتا ہے جو قوت کے اعتبار سے ہم پلہ ہوں نہ کہ مختلف ہوں۔ جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں اسے بیان کردیا تھا۔اس ترجیح کے طریقے درج ذیل ہیں:

(۱) کتاب اللہ یا حدیث کی نص کو قیاس پر ترجیح ہوگی' کیونکہ قیاس ظنی دلیل ہے اور نص کی جگہ اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) اجماع کو قیاس کے مقتضی پر ترجیح ہوگی' کیونکہ اجماع دلیل قطعی ہے اور قیاس ظنی اور ظنی قطعی کے معارضہ پر قوی نہیں ہوسکتا۔

(۳) حدیث متواتر کو حدیث خبر واحد پر ترجیح ہوگی۔

(۴) ایسی خبر واحد کے جس کا راوی عادل اور فقیہ ہو' کو اس خبر واحد پر ترجیح ہوگی کہ جس کا راوی عادل غیر فقیہ ہو۔

(۵) جب دو قیاسوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو قوی پر عمل کیا جائے گا۔ جیسے ایک کی علت منصوص علیہ ہو۔تو یہ قوی ہوگا جب کہ دوسرے کی علت مستنبط ہو۔ یا ایک کی علت تاثیر کے اعتبار سے قوی ہو یا ایک کی علت دوسرے کی علت بنسبت حکم کے زیادہ مناسب ہو تو پہلے کو ترجیح ہوگی۔

۳۸۰-متعارض دلائل سے اعراض کرنا:

جب تعارض کو دور کرنے یا ترجیح دینے کی کوئی صورت بن نہ پائے تو مجتہد ان دونوں میں سے کسی ایک کو مستدل نہ بنائے گا بلکہ کسی اور دلیل کو تلاش کرے گا جو مرتبے میں ان دونوں سے کم ہو۔ جیسے اگر دو نصوں میں تعارض ہو گیا اور ترجیح ممکن نہیں تو قیاس کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اجتہاد

۳۸۱-اجتہاد کی لغوی تعریف:

لغت میں اجتہاد کہتے ہیں کسی فعل میں کوشش کرنا اور حتی الوسع جدوجہد کرنا۔

علمائے اصول کی اصطلاح میں اجتہاد کہتے ہیں: مجتہد کا احکام شرعیہ کو استنباط کے ذریعے جاننے کے لیے اپنی مکمل کوشش صرف کرنا۔ اجتہاد کی اس اصطلاحی تعریف سے معلوم ہوتا ہے:

(۱) مجتہد حتی الوسع کوشش کرے، یعنی اس قدر کوشش کرے کہ مزید سے اس کا نفس عاجز ہو۔

(۲) وہ مجتہد ہونے کی حیثیت سے اپنی کوشش صرف کرے، کسی اور اعتبار سے جدوجہد کرنا معتبر نہیں۔ کیونکہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہی نہ ہوگا اور اجتہاد تو اسی صورت قابل قبول ہے جب وہ اہل اجتہاد سے صادر ہو۔

(۳) اس کوشش سے مقصود احکام شرعیہ عملیہ کو جاننا ہو، لغوی یا عقلی یا حسی احکام کے جاننے کے لیے جدوجہد کر کے وہ علمائے اصول کی اصطلاح کے مطابق مجتہد نہ ہوگا۔

(۴) احکام شرعیہ کے جاننے کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ وہ استنباط کے ذریعے جانے، یعنی غور و فکر اور سوچ و بچار کے ذریعے دلائل سے ان کا حکم معلوم کرے۔ مسائل کا حفظ کرنا یا مفتی سے معلوم کرنا یا علمی کتب سے انکا جاننا اس قید سے خارج ہے۔ ان میں سے کسی چیز کو بھی اصطلاحی اعتبار سے اجتہاد نہیں کہیں گے۔

۳۸۲-مجتہد:

اجتہاد کی تعریف سے مجتہد کا یہ مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ مجتہد اسے کہتے ہیں کہ جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہو، یعنی احکام شرعیہ عملیہ کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کر

سکتا ہو۔ علمائے اصول کے نزدیک اسی کو فقیہ کہتے ہیں لہٰذا اگر کوئی شخص احکام شرعیہ کو یاد کر کے یا سیکھ کر جانے تو اسے مجتہد یا فقیہ نہ کہیں گے یا انھیں کتابوں سے سیکھے یا بغیر غور و فکر اور استنباط کے علماء کی زبانی سنے۔ اجتہاد کی صلاحیت اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے کہ جب اجتہاد کی شرائط مکمل طور پائی جائیں۔

۴۸۳-اجتہاد کی شرائط

(۱) عربی زبان کا جاننا:

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان کو اس قدر جانتا ہو کہ اہل عرب کے خطاب کو وہ سمجھ سکے، ان کے کلام کے مفردات کے معانی اور ان کے تعبیری اسلوبوں کو جانتا ہو۔ چاہے ذوقی طور پر یا علوم عربیہ کو سیکھ کر جیسے نحو، صرف، بلاغت، ادب، معانی اور بیان وغیرہ اس طور پر عربی زبان کو سیکھنا مجتہد کے لیے ضروری ہے، کیونکہ شرعی نصوص عربی زبان میں ہیں، عربی زبان جب تک اچھے طریقے سے نہیں جانے گا اس کے لیے ان نصوص کو سمجھنا اور ان سے احکام معلوم کرنا ممکن نہ ہوگا۔ خاص طور پر یہ کہ کتاب وسنت کی نصوص انتہا درجے کی فصاحت و بلاغت میں ہیں، چنانچہ جب تک وہ عربی زبان، اس کے تعبیری اسلوب، بلاغت و فصاحت کے اسرار و رموز اور ان کی عبارات اور کلام کے اشارات کو نہیں جان لے گا اس کے لیے اس وقت تک مکمل طور پر سمجھنا اور معانی کا ذوق حاصل کرنا ممکن نہ رہے گا۔ مجتہد عربی زبان کو جس قدر جانتا ہوگا نصوص اور ان کے قریبی اور بعیدی معانی کو بھی اسی قدر جانے گا۔ لیکن مجتہد کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ عربی زبان کو اس کے ائمہ اور مشہور زبان دانوں کی طرح جانتا ہو۔ بلکہ اسی قدر کافی ہے کہ جو نصوص شرعیہ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ذریعے وہ مقصود کو جان سکے۔

(۲) کتاب اللہ کی معرفت:

مجتہد کے لیے اجتہاد کی ایک لازمی شرط کتاب اللہ کا جاننا ہے۔ کیونکہ وہ ہی ہر دلیل

کا مرجع اور ہر دلیل کی دلیل ہے۔ چنانچہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کی تمام آیات کو اجمالی طور پر جانتا ہو اور احکام والی آیات کو تفصیلی طور پر جانتا ہو۔ کیونکہ انہی آیات سے شریعت کے عملی احکام مستنبط ہوتے ہیں، کچھ علماء نے انھیں ۵۰۰ تک شمار کیا ہے۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ احکام والی آیات اس عدد میں منحصر نہیں، کیونکہ گہری تفکر اور غور اور عمدہ استنباط کے ذریعے دیگر آیات سے بھی احکام مستنبط ہو سکتے ہیں حتی کہ قصص اور امثال سے بھی، بہرحال مجتہد کے ذمے ان احکام والی آیات کو یاد وحفظ کرنا ضروری نہیں، بلکہ اس کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ وہ اس جگہ کو جانتا ہو، تاکہ بوقت ضرورت اس کے لیے اس جگہ کی طرف رجوع کرنا آسان ہو۔ بعض علماء نے ان آیات، ان کی شرح اور ان احکام کو جمع کیا ہے جن پر یہ آیات دلالت کرتی ہیں اور اس موضوع میں کئی کتب تصنیف کی ہیں: جیسے (۱) احکام القرآن لابی بکر احمد بن علی الرازی المشہور بالجصاص المتوفی ۳۷۰ھ (۲) احکام القرآن لابی بکر ابن العربی المتوفی ۵۴۳ھ۔

جب کہ بعض مفسرین نے احکام والی آیات کی تفسیر خصوصیت کے ساتھ فرمائی ہے، ان پر خوب توجہ دی اور ان احکام کو بھی بیان کیا ہے، جو ان آیات سے معلوم ہوتے ہیں اور اس بارے میں فقہاء کے اقوال بھی جمع کیے ہیں۔ ان میں سے ایک تفسیر قرطبی ہے جو کہ علامہ قرطبی المتوفی ۶۷۱ھ کی ہے اور اس کا اصل نام الجامع لاحکام القرآن ہے اور چھٹی صدی ہجری کے علامہ طبرسی کی تفسیر جس کا نام مجمع البیان فی تفسیر القرآن ہے۔ یہ اور اس طرح کی دیگر کتب موجودہ زمانے میں مجتہد کے لیے احکام والی آیات کی طرف رجوع کرنا اور ان سے معلوم ہونے والے احکام پر مطلع ہونا آسان کر دیتی ہیں۔

کتاب اللہ کی معرفت میں سے ہی ہے آیات کے ناسخ اور منسوخ کا جاننا، اس قسم کی قلت کے باوجود مجتہد کے لیے اس کا جاننا ضروری ہے۔ اس بارے میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں: ان میں سے ایک امام ابوجعفر محمد بن احمد المشہور بالنحاس المتوفی ۳۳۸ھ کی کتاب ''الناسخ والمنسوخ'' ہے۔

علاوہ ازیں مجتہد پر احکام سے متعلقہ آیات کے اسباب نزول کو جاننا بھی ضروری ہے کیونکہ آیت کی مراد سمجھنے میں یہ بہت مددگار شمار ہوگا۔

(۴) سنت رسول ﷺ کا جاننا:

یعنی مجتہد صحیح اور ضعیف حدیث، راویوں کے حالات، ان کی عدالت، ضبط، ورع اور فقہ کو جانتا ہو۔ اخبار مشہور، آحاد اور متواتر کو جانتا ہو۔ احادیث کے مطالب اور ان کے اسباب ورود کو جانتا ہو۔ صحت اور قوت کے اعتبار سے احادیث کے مراتب اور ان کے درمیان ترجیح کے قواعد کا علم رکھتا ہو۔ اسی طرح ناسخ اور منسوخ کی بابت بھی علم ہو۔ تمام احادیث کو جاننا شرط نہیں بلکہ صرف احکام والی احادیث کا جاننا کافی ہے۔ ان احادیث کی معرفت میں یہ شرط بھی نہیں کہ وہ زبانی یاد ہوں بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے پاس سنن صحیحہ کی کتب ہوں اور احکام والی احادیث کا مقام اسے معلوم ہو۔ جس طرح اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے پاس ائمہ حدیث کی جرح وتعدیل والی کتب ہوں تاکہ وہ رواۃ کے حال معلوم کر سکے۔

ہم نے کہا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کر دیا اس قدر کافی ہے کیونکہ جو چیز ہم نے ذکر کی ہے اس کے مطابق سنت کی معرفت حاصل کرنا آج کل کے زمانے میں مجتہد کے لیے بہت مشکل ہے، چنانچہ علمائے حدیث اور ائمہ حدیث پر اعتماد کرنا ضروری ہے۔

احکام والی احادیث کو بھی علماء نے جمع کیا ہے اور کتابیں تحریر فرمائی ہیں اور انھیں فقہی ترتیب پر مدون کیا ہے اور ان کی طویل اور مختصر شروحات بھی لکھی ہیں اور احکام کے ساتھ ساتھ مختلف فقہاء کے مذاہب میں تقابل بھی کیا ہے۔ ان احادیث کی اسناد سے بھی بحث کی ہے۔ جس کی وجہ سے مجتہد کے لیے احکام والی احادیث کا جاننا آسان ہو گیا ہے۔ ان میں سے ایک کتاب شیخ محمد بن علی الشوکانی کی ''نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار'' ہے۔ اگرچہ سنن صحیح کی کتب اور ان کی شروحات میں احکام والی احادیث پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

(۴) اصول فقہ کا جاننا:

ہر مجتہد اور فقیہ کے لیے علم اصول فقہ کا جاننا ضروری ہے۔ جیسا کہ ہم نے مقدمے

میں ذکر کیا۔ کیونکہ اسی علم کے ذریعے مجتہد شرعی دلائل اور ان کی طرف مراجعت کے طریقے اور ان سے احکام کے استنباط کے طریقے کو سیکھتا ہے۔ اسی طرح اس کے ذریعے الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت کی وجوہ' اس دلالت کی قوت' ان میں سے مؤخر اور مقدم ادلہ میں ترجیح دینے کے دلائل اور دیگر علم اصول فقہ کی مباحث کو سیکھتا ہے۔ علماء نے اس علم میں قدیم اور جدید کئی کتب تصنیف فرمائی ہیں جنھوں نے علماء کے لیے اس علم کی مباحث اور قواعد کو جاننا سہل کر دیا ہے۔

(۵) اجماع کے مواقع کا جاننا:

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اجماع کے مواقع کو یوں پہچانتا ہو کہ وہ اس کے لیے آشکارا ہو جائیں۔ پس وہ ان مسائل میں اجماع کی مخالفت نہ کرے کہ جن میں وہ بحث ونظر کر رہا ہے۔

(۶) مقاصد شریعت:

اجتہاد کی شرائط میں سے ایک شرط شریعت کے مقاصد' احکام کی علتیں اور عمومی مصلحتوں کا جاننا بھی ہے تاکہ شریعت کی طرف سے جن احکام کے بارے میں نص وارد نہیں وہ انھیں قیاس کے ذریعے معلوم کر سکے یا عرف اور لوگوں کے معاملات میں جو عادت ہے اس کے مطابق حکم معلوم کر سکے۔ اسی وجہ سے لوگوں کے مصالح اور ان کے مطابق احکام کے استنباط کے لوازمات میں سے ہے کہ لوگوں کی عادات اور عرف کا علم ہو کیونکہ اس چیز کی رعایت کرنا دراصل اس کے مشروع مصالح کی رعایت کرنا ہے۔

(۷) اجتہاد کے لیے فطری استعداد:

ایک شرط اور بھی ہے جو ہماری نظر میں ضروری شرط ہے، اگرچہ علمائے اصول نے اسے صراحت کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔ وہ یہ ہے کہ عالم میں اجتہاد کی فطری استعداد بھی موجود ہو۔ بایں طور کہ اس کے پاس فقہی عقل ہو جب کہ لطیف ادراک' ذہن کی پختگی' عمدہ بصیرت' حسن فہم اور قوی حافظے جیسی صفات بھی ہوں۔ کیونکہ اس فطری استعداد کے بغیر

آدمی مجتہد نہیں ہوسکتا اگرچہ وہ اجتہاد کی دیگر شرائط کو حاصل کرلے۔ کیونکہ فطری استعداد کے بغیر وہ مجتہد نہیں بن سکے گا۔ ہماری بات کوئی عجیب نہیں کیونکہ انسان کا عربی زبان کو سیکھنا، اس کے دیگر علوم اور شعری اوزان کو سیکھ لینا اسے شاعر نہیں بناتا جب تک کہ اس کے پاس شعر کی فطری استعداد موجود نہ ہو، یہی صورت حال اجتہاد میں ہے۔

نابغہ روزگار مجتہدین اجتہاد کے علوم و وسائل اور شرائط کو دیگر سے زیادہ نہ جانتے تھے بلکہ اجتہاد کی فطری استعداد اور قابلیت ان میں دوسروں سے زیادہ تھی۔

۳۸۵-اجتہاد زمانے اور مکان کے ساتھ مقید نہیں:

اجتہاد کسی خاص زمان یا کسی خاص مکان کے ساتھ مختص نہیں۔ کیونکہ اجتہاد کی بنیاد اس بات پر ہے کہ مجتہد میں شرائط اجتہاد مکمل ہوں۔ اور یہ بات ہر زمانے میں ممکن ہے۔ اسے کسی خاص زمانے یا مکان کے ساتھ خاص کر دینا درست نہیں۔ کیونکہ اللہ کا انعام و فضل وسیع ہے، متقدمین میں ہو اور متاخرین میں نہ ہو ایسا حصر درست نہیں۔ علماء فرماتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی زمانہ ایسا ہو کہ جس میں کوئی ایسا مجتہد نہ ہو جو لوگوں کے سامنے رب کی طرف سے نازل شدہ اور حضور ﷺ کی طرف سے پہنچنے والے احکام کی وضاحت نہ کرتا ہو۔ باقی رہا کچھ علماء کا یہ فتویٰ دینا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے تو اس کا محرک شریعت کو ایسے جہلاء کے ہاتھوں کھلونا بننے سے بچانا ہے جو اجتہاد کے دعوے دار ہیں۔ ان کے اس قول کا محور یہی لوگ ہیں نہ کہ اہل علم اور ارباب اجتہاد۔

اس کی رو سے اجتہاد قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور سب کے لیے جائز ہے، شرط یہ ہے کہ اس شخص میں اجتہاد کی شرائط اور اسباب مکمل ہوں۔ اس مرتبے اور منصب تک صرف اہل ہی پہنچ سکتا ہے اور وہی حقیقی طور پر اہل اجتہاد ہیں۔ چنانچہ اجتہاد کسی خاص گروہ، نسل یا شہر یا مخصوص زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ شرائط کے ساتھ یہ تمام مخلوق کے لیے جائز ہے۔ کیونکہ اللہ کی یہ شریعت تمام بشریت کے لیے ہے اور ان سب کے ذمے غور و فکر کرنا اور احکام کو سمجھنا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿افلا یتدبرون

القرآن ام علی قلوب اقفالها﴾ (النساء:۸۲)

دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد علم کا اعلیٰ مرتبہ ہے اور علم حاصل کرنا سب کے لیے جائز ہے۔ بلکہ شریعت نے اس کی دعوت بھی دی ہے اور اہل علم کی مدح سرائی بھی کی اور اسے مزید سے مزید سیکھنے کا حکم دیا ہے اور لوگوں کو یہ کہنا سکھایا ہے ﴿وقل رب زدنی علما﴾ (طٰہٰ:۱۱۴)

کہاں اجتہاد جائز اور کہاں ناجائز ہے؟

تمام شرعی احکام محل اجتہاد نہیں' اسی وجہ سے بعض علمائے اصول فرماتے ہیں: اجتہاد ہر اس حکم شرعی میں ہوسکتا ہے جس میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو۔ یعنی جن شرعی احکام میں قطعی دلائل موجود ہیں ان میں اجتہاد اور اختلاف کی گنجائش نہیں! جیسے نماز' روزے کی وجوبیت، زنا کا حرام ہونا اور دیگر وہ احکام جن میں قطعی نصوص وارد ہیں، اور ان کا حکم مشہور ہے، جاہل اور عالم سب ہی جانتے ہیں، کوئی ایک بھی ان میں جہالت کا عذر ظاہر نہیں کرسکتا۔

باقی وہ احکام جن میں قطعی نصوص وارد نہیں بلکہ ان میں ایسی نصوص وارد ہیں جو ظنی الثبوت یا ظنی الدلالۃ ہیں تو ان میں اجتہاد ہوسکتا ہے۔ اگر نصوص ظنی الثبوت ہوں تو وہ سنت میں ہوں گی۔ مجتہد نص کے ثبوت' اس کی سند کی صحت' قوت' رواۃ کے ثقہ پن اور اعتماد سے بحث کرے۔ اسی طرح کی دیگر چیزیں جو بحث ونظر کی مقتضی ہیں۔ ان مسائل میں مجتہدین کا بہت اختلاف ہے۔ ایک ہی حدیث ایک مجتہد کے ہاں ثابت ہوتی ہے اور دوسرے کے ہاں نہیں، پس اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔

باقی رہے وہ احکام جو ظنی الدلالۃ ہیں تو ان میں اجتہاد کا تعلق ان کے معانی کو واضح کرنے کے ساتھ ہے کہ جنھیں لفظ کی نص پر دلالت کی قوت اور دوسرے معنی پر دلالت کی ترجیح کے ذریعے پہچانا جاسکتا ہے۔ ان امور میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ اگرچہ وہ عام موازین' الفاظ کی دلالت کے قواعد وضوابط اور ترجیح کے اصولوں پر متفق ہوتے ہیں بلکہ وہ

بسا اوقات ان قواعد میں اختلاف کرتے ہیں تو گویا استنباط میں ان کا اختلاف کافی وسعت رکھتا ہے جیسا کہ ان کا اختلاف امر و نہی کے موجب میں ہے، اور عام کی اپنے افراد پر دلالت کے قطعی یا ظنی ہونے میں اور مطلق اور مقید کے تعلق میں اختلاف ہے۔ اسی طرح کے دیگر اختلافات جن میں سے بعض کی طرف ہم نے مختلف جگہوں میں اشارہ کیا۔

ان مسائل میں بھی اجتہاد ہو سکتا ہے جن کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص وارد نہیں۔ پس مجتہد دیگر شرعی دلائل جیسے قیاس وغیرہ کی طرف رجوع کرنے میں مجبور ہو جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دلائل کی صحت' ان سے استنباط کرنے کی کیفیت اور ان سے مستنبط شدہ مسائل کی صحت میں مجتہدین کی آراء مختلف ہوتی ہیں۔

۳۸۶-اجتہاد کا حکم:

جو آدمی اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہے یعنی جس میں اجتہاد کا ملکہ ہے' اسباب و وسائل موجود ہیں تو اس پر اجتہاد کرنا واجب ہے۔ مجتہد پر لازم ہے کہ وہ دلائل میں غور و فکر کر کے شرعی حکم تک رسائی حاصل کرے اور جس حکم تک اس کا اجتہاد پہنچے وہی حقیقتاً شرعی حکم ہے، اس پر عمل کرنا لازمی ہے پس جائز نہیں کہ اسے دوسرے کی تقلید کرتے ہوئے چھوڑ دیا جائے۔ مجتہد کا اجتہاد اگر درست بیٹھے تو اس کے دو اجر ہیں اگر غلط ہو جائے تو ایک اجر۔ حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے: اگر حاکم نے اجتہاد کیا اور درست اجتہاد کیا تو اس کے لیے دو اجر اور اگر غلط اجتہاد کیا تو ایک اجر۔

۳۸۷-اجتہاد میں تغیر و تبدل اور اس کا ٹوٹنا:

اجتہاد کی بنیاد غور و فکر' حتی الوسع کوشش اور شرعی حکم تک پہنچنے کی طاقت پر ہے۔ اگر مجتہد کسی مسئلے میں غور کرے اور خوب اچھی طرح بحث و تمحیص کرے اور مکمل کوشش کر کے اور اس مسئلے کے حکم تک جا پہنچے تو یہ حکم حقیقتاً واجب ہو گا۔ اسی پر وہ فتویٰ دے گا، لیکن اگر اس مسئلے میں اس کا اجتہاد بدل جائے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے نئے اجتہاد پر عمل کرے، اور پہلے قول کو چھوڑ کر اسی پر فتوی دے۔

اگر مجتہد حاکم ہو اور اپنے اجتہاد کے مطابق کسی مسئلے میں کوئی خاص حکم لگا دے، تو دوسرے حاکم کے لیے جائز نہیں کہ وہ اجتہاد کو توڑے۔ کیونکہ قانون یہ ہے کہ اجتہاد اپنی مثل کے ساتھ نہیں ٹوٹتا۔ لیکن اگر پہلے کی طرح کا ایک اور مسئلہ اس حاکم کو پیش آیا اور اس مسئلے میں اس کی نئی رائے پیدا ہو چکی تو اب اس پر لازم ہے کہ نئے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے اور جو حکم اس نے پہلے پر لگایا تھا وہ نہیں ٹوٹے گا بلکہ وہ بھی نافذ ہی رہے گا۔ معلوم ہوا کہ سابقہ فیصلے مسلمان قاضی کے لیے مفید نہیں، اسلامی قاضیوں کا عمل اس پر دلالت کرتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے میراث کے ایک حجر والے مسئلے میں یہ فیصلہ کیا کہ اولاد ابوین وارث نہ ہوں گی۔ اس کے بعد یہی مسئلہ دوبارہ پیش آیا تو اولاد ام کی موجودگی میں اولاد ابوین کی میراث کا فتویٰ صادر فرمایا، تو پہلے مسئلے والوں نے اعتراض کیا تو فرمایا: یہ پہلا مسئلہ اس اجتہاد کے موافق تھا اور یہ اس اجتہاد کے یعنی، موجودہ اجتہاد کے مطابق ہے۔

باقی جب اجتہاد نص قطعی کے مخالف ہو تو وہ قابل اعتبار نہ ہوگا، اسے توڑ دیا جائے گا، کیونکہ وہ حقیقت میں اجتہاد ہی نہیں۔

۳۸۸- تجزی اجتہاد:

اس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کسی ایک مسئلے میں تو مجتہد ہو لیکن دیگر میں نہ ہو۔ یعنی بعض مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھے بعض میں نہ رکھے کہ ان مسائل میں اجتہاد کی شرائط اس میں بھرپور ہوں، جیسے کسی آدمی کو میراث کے تمام دلائل اور نصوص' اس کے بارے میں وارد احادیث اور اقوال علماء کا علم ہو تو اس کے لیے ان مسائل میں اجتہاد کی اجازت ہے، اگرچہ وہ دیگر مسائل میں اجتہاد نہ کر سکتا ہو، کیونکہ دیگر مسائل میں اجتہاد کے وسائل موجود نہیں۔

بعض علماء تجزی اجتہاد کو ناجائز قرار دیتے ہیں، لیکن پہلا قول راجح ہے۔ قدیم مجتہدین کے حالات اسی پر دلالت کرتے ہیں، ان سے کوئی آدمی بہت سے مسائل پوچھتا تو وہ بعض کا جواب دیتے اور بعض کا نہ دیتے، اور کہہ دیتے مجھے معلوم نہیں۔

فصل ثانی

تقلید

۳۸۹۔تقلید لغت میں:

لغت میں تقلید اس قلادے کو کہتے ہیں جو انسان دوسرے کے گلے میں ڈالتا ہے۔
اور اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں:

بقول امام غزالی کے: بغیر دلیل کے قول کو قبول کرنا۔

ایک تعریف اور بھی ہے، تقلید کہتے ہیں اس شخص کے قول پر بغیر دلیل کے عمل کرنا جس کا قول دلائل میں سے حجت نہیں۔

کچھ حضرات یوں کہتے ہیں: قائل کا قول قبول کرنا جب کہ آپ کو اس کے قول کا ماخذ معلوم نہ ہو۔

ان تعریفوں سے ہمارے لیے یہ بات خلاصہ کے طور پر نکلتی ہے کہ:

تقلید کہتے ہیں: دوسرے کی رائے کو اپنانا، اس کی دلیل اور دلیل کی قوت کو جانے بغیر۔

جیسے عیب کی وجہ سے فسخ نکاح کو جائز سمجھنا۔ اس لئے کہ فلاں مجتہد کا یہ قول ہے اور اس قول کی دلیل اور قوت دلیل معلوم نہیں۔

۳۹۰۔تقلید کا حکم:

شریعت میں دراصل تقلید کی مذمت ہے، کیونکہ یہ بے دلیل پیروی ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہ اس میں تقلیدی گروہوں میں مذموم انہ تعصب بھی ہے۔

شرعی عملی احکام میں تقلید کے جواز کے بارے علماء کا اختلاف ہے۔ کچھ تو اسے

مطلقاً ناجائز کہتے ہیں اور مکلّف پر اجتہاد اور اس کے وسائل اور شرائط کی طلب کو لازم قرار دیتے ہیں۔

دیگر بعض فقہاء اجتہاد پر قادر اور عاجز دونوں کے لیے اسے مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں۔

کچھ کا مسلک تفصیلی ہے: اجتہاد سے عاجز کے لیے تو جائز ہے اور مجتہد قادر کے لیے حرام، یہی قول راجح ہے۔

تقلید کے مسئلے میں اس کا دفاع کرتے ہوئے اور اس کی مخالفت کرتے ہوئے دونوں طرح کا کثیر کلام ہے' فریقین میں سخت اختلاف ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ مسئلہ بالکل واضح ہے' اسے لڑائی جھگڑے کا ذریعہ بنانا مناسب نہیں۔ وہ یہ ہے کہ ہر مکلّف سے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا مطالبہ ہے اور اس بات پر بہت سی صریح نصوص دلالت کرتی ہیں۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿واطیعوا اللہ والرسول لعلکم ترحمون﴾ (آل عمران:۱۳۲) ﴿وما آتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا﴾ (الحشر:۷)

﴿فلا وربك لایؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینھم ثم لاَیجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما﴾ (النساء:۶۵)

﴿اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم﴾ (الأعراف:۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مکلّف پر بغیر کسی استثناء کے' اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت لازم ہے۔ اور یہ وجوب لازمی طور پر قرآن میں موجود احکام خداوندی کی معرفت کو لازم کرتا ہے' یا حضور ﷺ کی زبانی صادر ہونے والے احکام کی معرفت کو لازم کرتا ہے اور شریعت الٰہیہ کی معرفت، قرآن وسنت کی نصوص کی طرف مراجعت کرنے اور ان دونوں کی مراد کو سمجھ کر ان سے استفادہ کرنے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مکلّف ان نصوص میں وضاحت کے ساتھ کوئی حکم نہ پائے گا تو وہ اجتہاد کی طرف پھر

جائے گا جیسا کہ شارع کا حکم ہے۔ پھر وہ شریعت کی رو سے اور اس کے عمومی مقاصد اور معانی کے سائے میں کوشش و اجتہاد کرے گا۔ احکام کو جاننے کا درست راستہ یہی ہے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس راستے پر چلنے کے لیے معرفت اور ادراک کی خاص مقدار ضروری ہے تو آدمی کے حال اور علم کے اعتبار سے کمی وبیش ہوگی اور رفتہ رفتہ وہ اس حد کو جا پہنچے گا جو اسے اجتہاد کے اعلیٰ منصب پر فائز ہونے کا اہل کردے گی۔

اگر مکلّف اس طریقے سے احکام کو جاننے سے عاجز ہے تو پھر اسے چاہئے کہ وہ اللہ کے حکم کے مطابق عمل کرے۔ پس جس مسئلے میں اسے کوئی حکم معلوم کرنا ہے وہ اہل علم سے اللہ کا حکم پوچھے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿**فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لاتعلمون**﴾ (النحل:۴۳، الانبیاء:۷)

یہ اس پر لازم نہیں کہ وہ کسی خاص عالم ہی سے پوچھے اور کسی ایک ہی کی تعیین کرے، کیونکہ اللہ پاک نے اسے لازم نہیں کیا اور جب تک شریعت کسی چیز کو لازم نہ کرے وہ لازم نہیں ہوتی۔

آیت کریمہ اسے اہل علم سے پوچھنے کا حکم دے رہی ہے نہ کہ کسی مخصوص عالم سے۔ ہاں اس پر یہ لازم ہے کہ وہ شہرت اور مشہوری کے پیش نظر جو سب سے بڑا عالم، فاضل، پرہیزگار اور متقی ہو اس کا انتخاب کرے اور اسی پر وہ قادر ہے اور ﴿**لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا**﴾ (البقرہ:۲۸۶)

اجتہاد اور تقلید کے مسئلے میں ہماری رائے یہی ہے اور اسی پر قرآنی نصوص دلالت کرتی ہیں۔ اسلاف کا عمل بھی اسی پر تھا، مجتہد استنباط اور اجتہاد کے ذریعے احکام کا علم حاصل کرتا، جب کہ عامی شریعت کے احکام مجتہد سے معلوم کرتا اور کسی ایک کو خاص نہ کرتا کہ دوسرے سے نہ پوچھے۔

۳۹۷-مذاہب کی تقلید:

اسلامی مذاہب کی اصل فقہی مدارس ہیں جو اپنے بانی کے نام سے مشہور ہیں اور

ان کے بانی بڑے بڑے مجتہدین ہیں۔ جو علم، اجتہاد اور تقوی میں مشہور ہیں۔ کچھ مذاہب تو ایسے ہیں جو اپنے اصحاب کی موت کی وجہ سے ختم ہو چکے ہیں۔ اور اب صرف ان کی آراء اور اقوال محض اختلافی کتب ہی میں ملتی ہیں۔ ان ناپید ہو جانے والے مذاہب میں سے مذہب اوزاعی، اور سفیان ثوری وغیرہ ہیں اور کچھ مذاہب ایسے ہیں جو ابھی باقی ہیں اور ان کے پیروکار اور کتب بھی ہیں جن میں ان کے اقوال موجود ہیں، تو کیا ان مذاہب کی تقلید جائز ہے یا نہیں؟

ہم نے پیچھے کہا کہ مجتہد پر لازم ہے کہ وہ اجتہاد اور غور وفکر کے ذریعے احکام کو ان کے اصل مصادر سے معلوم کرے اور اس کے لیے تقلید جائز نہیں۔ باقی جو اجتہاد نہیں کر سکتا تو اسے چاہئے کہ وہ اہل علم سے پوچھے اور اہل علم سے پوچھنا کبھی تو بالمشافہ ہوتا ہے اور کبھی ان قابل اعتماد کتب میں ان کے اقوال کو دیکھ کر ہوتا ہے کہ جو ان کے اقوال کو صحیح طور پر نقل کرتی ہیں۔ اس کی رو سے عامی کے لیے جائز ہے کہ وہ اب تک موجود اور منقول مذاہب معروفہ میں سے کسی ایک معین مذہب کی اتباع کرے جب کہ ہم ان باتوں کو ذہن میں رکھیں۔

(۱) مذاہب اسلامیہ فقہی مدارس ہیں جو شرعی نصوص کی تقلید کرتے اور احکام کو مستنبط کرتے ہیں۔ یہ استنباط اور احکام کے جاننے میں فقہی مناہج ہیں۔ یہ نئی شرع نہیں اور نہ ہی اسلام سے ہٹ کر کوئی چیز ہیں۔

(۲) اسلامی شریعت جو کہ دراصل قرآن وسنت کی نصوص ہیں، ہر مذہب سے بڑھ کر اور وسیع ہے۔ کوئی بھی مذہب نہ تو اس سے بڑا ہے اور نہ ہی کشادہ۔

(۳) ہر مذہب کی دلیل شریعت اسلامیہ ہے اور کوئی مذہب بھی شریعت کی دلیل نہیں۔

(۴) ان مذاہب کی اتباع کی اجازت اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے اپنے پیروکاروں کو شریعت کے احکام سے متعارف کرایا۔ یعنی انہی کی وجہ سے ہمیں قرآن وسنت میں اللہ کے نازل کردہ حکم کا پتہ چلا۔ پس جب معلوم ہو جائے کہ اس مسئلے میں فلاں کا مذہب غلط

ہے اور فلاں کا درست اور یہ بالکل واضح بھی ہو جائے تو اس مذہب کے پیروکار کو چاہیے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ کر اس مسئلے میں دوسرے صحیح قول کو اختیار کرے۔

(۵) کسی متعین مذہب کے پیروکار کے لیے جائز ہے کہ وہ بعض مسائل میں کسی اور کی پیروی کرے۔ کیونکہ اس پر لازم نہیں کہ وہ اس مذہب کے تمام اجتہادات کی پابندی کرے اور ایسا وہ کسی ایسی دلیل کی وجہ سے کرے جو ان مسائل میں اسے اپنے مذہب کو چھوڑ کر دوسرے کے مذہب کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس کرائے۔ جس طرح انسان کے لیے جائز ہے کہ وہ شریعت کے کسی مسئلے کے بارے میں اپنے مذہب میں اپنے مذہب کے علاوہ کے کسی بھی فقیہ سے پوچھ کر اس کے فتوے پر عمل کرے۔

(۶) مقلد کو چاہیے کہ وہ اپنے نفس کو فقہی مذہبی تعصب سے بالاتر رکھے۔ یہ مذاہب اسلام کے حصے نہیں کرتے اور نہ ہی یہ اسلام کو ناسخ کرنے والے ادیان ہیں یہ تو شریعت کی سمجھ بوجھ اور تفسیر کی مختلف راہیں ہیں جو کہ اس کے احکام پر نگاہ ڈالنے کی کھڑکیاں ہیں۔ اور فہم و بحث میں مناہج ہیں۔ استنباط کی عملی راہیں ہیں اور یہ سب چیزیں اللہ کی نازل کردہ شریعت تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔

(۷) ان مذاہب کے اختلافات سے ہمیں تنگ دل نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ فہم اور استنباط میں اختلاف ہونا فطری امر ہے۔ کیونکہ یہ انسانی عقل کے لوازمات میں سے ہے کہ عقلیں اور حسی ذوق اور افہام قطعی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ فہم اور استنباط میں بھی لازمی اختلاف ہوگا بلکہ ہم اس علمی فقہی اختلاف پر فخر کرتے ہیں جس نے ہمارے لیے عظیم فقہی اثاثہ چھوڑا۔

ہم انھیں فقہ کی نشو نماء کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور یہ ہمارے عظیم فقہاء کی وسعت تفکیر کی دلیل ہیں اور اسلامی شریعت کی خدمت کے سلسلے میں انھوں نے جو اپنی ذمہ داریاں نبھائیں، یہ اس کی روشن علامات ہیں۔

(۸) آخر میں ہم پر یہ لازم ہے کہ ان مختلف مذاہب میں ہم مجتہدین کی قدر و منزلت کو

پہچانیں اوران کا احترام کریں، ان کے ساتھ مؤدبانہ رویہ رکھیں۔ان کے لیے دعائے مغفرت کریں اور یہ اعتقاد رکھیں کہ چاہے وہ اپنے اجتہاد میں درست رہے ہوں یا غلط، انھیں اجر ضرور ملے گا۔اور جس طرح اللہ پاک نے ہمیں تعلیم دی ہم اس طرح کہیں:

﴿وَالَّذِيْنَ جَاؤُا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ آمَنُوْا رَبَّنَا اِنَّكَ رَؤُفٌ رَّحِيْمٌ﴾ (الحشر:۱۰)

والحمدلله اولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وعلى اصحابه المجاهدين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

تمت الكتاب وبه انتهت ترجمته